رائد الفكر المصري

بقلم

الدكتور عثمان أمين

رائد الفكر المصري

الإمام محمد عبده

للمؤلف نفسه

« إحصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الأولى مع مقدمة وتعليقات ، مكتبة الخانجى ، القاهرة ١٩٣١

L'Humanisme de F.C.S. Schiller نشر بمجلة كلية الآداب ، القاهرة ١٩٣٩

« ديكارت » ، الطبعة الأولى (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٤٢

« خصائص الروح الفرنسى » (دار النشر هوروس) القاهرة ١٩٤٤

« محمد عبده » (سلسلة أعلام الإسلام) القاهرة ١٩٤٤

« شخصيات ومذاهب فلسفية » (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٥

Muhammad 'Abduh : Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, **Le Caire 1945.**

« الفلسفة الرواقية » (مكتبة الخانجى) القاهرة ١٩٤٥

« ديكارت » الطبعة الثانية ، مزيدة ومنقحة (دار أحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦

« دفاع عن العلم » لألبير بايه (دار أحياء الكتب العربية) القاهرة ١٩٤٦

« إحصاء العلوم » للفارابى ، الطبعة الثانية (دار الفكر العربى) القاهرة ١٩٤٨

« التأملات فى الفلسفة الأولى » لديكارت ، (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥١

« مشروع للسلام الدائم » للفيلسوف كانت (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢

« نحو جامعات أفضل » (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٢

« محاولات فلسفية » (مكتبة الأنجلو المصرية) القاهرة ١٩٥٣

« ديكارت » ، الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٣

Muhammad Abduh, **translated from the Arabic by Charles Wendell (American Council of Learned Societies) Washington 1953.**

« رائد الفكر المصرى » (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥

رُسُل الوعى الإنسانى
يشرف على إصدارها الدكتور عثمان أمين

رائد الفكر المصرى

الإمام محمد عبده

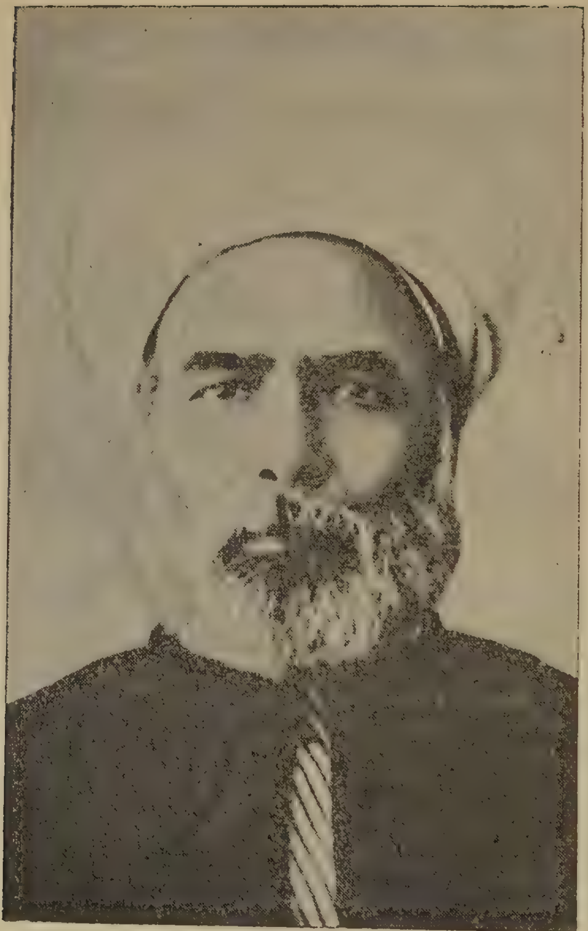
تأليف

الدكتور عثمان أمين

أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى باشا : بالقاهرة

١٩٥٥



الأستاذ الإمام محمد عبده
(١٨٤٩ — ١٩٠٥)

الإهداء

إلى روح أستاذى الفيلسوف الكامل

الشيخ مصطفى عبد الرازق

صاحب الفضل الأول فى ظهور هذا الكتاب

عن الأستاذ الإمام .

ع . أ .

تصدير

« إنما بقاء الباطل فى غفلة الحق عنه »
(محمد عبده)

باسم الله أفتتح سلسلة من المؤلفات الجديدة ، فكرتُ فى إصدارها منذ سنين ، وجعلتُ عنوانها « رُسُل الوحى الإنسانى » ؛ و بعون الله أقدّم أول كتاب فى هذه السلسلة عن « رائد الفكر المصرى »[1] ؛ و بحمد الله تيسّر لى نشره هذا العام ، فى مناسبة الذكرى الخمسينية لوفاة الأستاذ الإمام .

وما أحسبنى بحاجة إلى الإفاضة فى شرح الأسباب التى دعتنى إلى اختيار هذا البحث عن فلسفة محمد عبده ومذهبه فى الإصلاح : فقد لاحظت منذ زمان غير قصير ، أن الفكر المصرى الأصيل لم يحظ بما يستحقه من عناية الباحثين ؛ إذ أن جمهرة المستشرقين ، من أوروبيين وأمريكيين ، قد بهرتهم ذخائر الشرق ، فشغلتهم دراسة ماضيه البعيد عن إطالة النظر فى حاضره أو ماضيه القريب . ورأيت ، مع الأسف الشديد ، أن أهل المعرفة من المصريين قد وقفوا من ممثلى الحياة العقلية فى بلادنا موقفاً سلبياً فى بعض الأحايين قليل المبالاة فى أكثرها[2] .

---

(١) يسرنى أن أسجل أصدق الشكر لتلميذى وصديقى الدكتور محمد فتحى الشنيطى ، على مابذل فى إخراج هذا الكتاب من جهد أدبى ممتاز .

(٢) انظر فى هذا الصدد ملاحظات « جب » فى بحثه : « دراسات فى الأدب العربى المعاصر » المنشور فى «مجلة مدرسة الدراسات الشرقية» (بالإنجليزية) م ٤ ص ٧٤٥ ، ٧٤٦ .

وأخذتُ أسائل نفسى : أليست أهم رسالة ينبغى أن نؤديها ، فى هذه المرحلة من تاريخنا ، أن نعود إلى تراثنا الروحى نتعمقه ونستلهمه ، وإلى قادة الفكر عندنا نتلقى عنهم ونهتدى بهديهم ؟

وقد كان من حسن حظى أن تتلمذت فى « الجامعة المصرية » على أستاذ ملهِم نبيل — هو المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق — وكان هو نفسه تلميذاً ذكياً وفياً للإمام محمد عبده ، فاستطاع أن يشعل فى نفسى وفى نفوس زملائى ذلك القَبَس الروحى الذى تلقاه عن أستاذه من قبل .

ثم تغرّبتُ عن مصر فى البعثة الجامعية ، لاستكمال دراسة الفلسفة فى « السربون » . وما كدتُ أقضى فى تلك البيئة الجديدة سنوات قلائل حتى أخذ يعاودنى التساؤل القديم . وسرعان ما وجدتنى مستجيباً بكل سمعى وقلبى وعقلى لهاتف قوىّ كان يلح علىّ ، الفينة بعد الفينة ، بأن أنهض لأداء واجبى الوطنى فى غير ما توانٍ ، فأعكف على دراسة آراء ذلك المفكر العامل ، الذى قُدّر له أن يكون أصدق داعٍ للحرية الفكرية ، وأول رائد للحركة الإصلاحية .

* * *

ومحمد عبده المصرى ، الذى عبر أجلى تعبير وأنقاه عن روح أمتنا ومقومات شخصيتنا ، يُعَدّ بحقٍ رسولاً من رسل الوعى الإنسانى . فنحن إذ نحرص على التعريف به ، فى مصر وخارج مصر ، نأمل أن نشارك جهد طاقتنا ، فى إذاعة مذهبه الذى يمثل أجمل مافى الفكر الإسلامى الحديث ، وأبقى مافى الروح العربية التجديدية ، وأسمى مافى الوعى القومى المصرى .

ولا نزاع فى أن للأستاذ الإمام أثراً عميقاً فى النهضة الفكرية الحديثة التى

قامت فى مصر وفى أقطار الشرق العربى والإسلامى . ولا يزال فكره ملهماً للحياة الروحية فى بلادنا وفى أكثر البلاد الإسلامية . وإن المتأمل المنصف لابد أن يلاحظ أننا حين نستقصى الحركة الفكرية ، منذ أيام قاسم أمين وسعد زغلول إلى المفكرين المعاصرين من مثل أحمد لطفى السيد وفريد وجدى ومصطفى عبدالرازق وعباس العقاد وطه حسين وأحمد أمين وعلى عبد الرازق وحسين هيكل وخالد محمد خالد — نجد أنهم جميعاً ، على اختلاف نزعاتهم وتباين اتجاهاتهم ، لايخلون من أن يكونوا متأثرين بآراء الأستاذ الإمام من قريب أو من بعيد .

ومن الحق أيضاً أن نقرر أن لتعاليم محمد عبده قيمةً عملية ، فضلاً عما لها من قيمة تاريخية : فإننا مابرحنا نلمس أثر الإمام قوياً ، لا فى شئون الدين والأخلاق والتربية فحسب ، بل فى مجالات الإصلاح الاجتماعى والسياسى فى مصر وفى بلاد العروبة والإسلام .

على أن شخصية محمد عبده شخصية فذة تزخر أصالةً وعمقاً . نشأت أولاً فى دائرة ضيقة ، هى دائرة الأدب والفلسفة ؛ ولكنها ما لبثت أن جاوزتها وامتد نشاطها إلى دوائر أوسع ، فاتصلت بالأحداث الدينية والاجتماعية والسياسية اتصالاً بلغ من بُعد مداه أن ألهب فى بعض النفوس مشاعرَ المحبة والحماسة والإعجاب ، وأيقظ فى بعضها الآخر نيران الحقد والعداوة والبغضاء . وقد كان للأستاذ الإمام أصدقاء وتلاميذ كما كان له خصوم وأعداء . ولكن لم يتح له إلا قليل من النقاد وأهل الإنصاف ؛ ولا عجب فإن مِن قادة الفكر من يهزّ الآراء والمعتقدات هزاً عنيفاً يعسر معه على الناس أن يحكموا عليه منصفين . ومن هنا كانت الصعوبة فى عرض

آراء هذا المفكر على حقيقتها ، وتنقيتها مما علق بها من تأويلات مشهورة وخلافات لا تزال قائمة .

أما نحن فنرى أن « محمد عبده » قد أصبح فى عداد رجال الماضى المجيد . ومنزلته عندنا فى تلك الدائرة المضيئة ، دائرة المجد الحق الذى يبقى بعد هدوء العواصف وخلو النفوس من ثوران الحقد وانفعال الإعجاب . ومن أجل هذا حاولنا بقدر ما فى طاقتنا ، أن نضع أنفسنا موضع المفكر نفسه ، لكى نفهم وجهة نظره هو ، لا لكى نبسط رأى الغير فيه .

* * *

وقد انتهجنا لذلك منهجاً قريباً من المنهج الفلسفى عند الفيلسوف المعاصر « هنرى برجسون » : وهذا المنهج قوامه أن نبذل دائماً غاية الجهد للفهم الحدسى والتعاطف العقلى والمشاركة من الداخل . وهذا الجهد « الجوّانى » هو عندنا ضرورى لكل بحث قويم ولكل ثقافة عميقة ولكل مسعى صادق ، وبدونه يمتنع على الباحث أيا كانت قدرته أن ينفذ إلى الشخصية التى يود أن يتعرف إليها ، أو أن يفهم الموضوع الذى يريد أن يعالجه فهماً كاملا .

ومن أجل هذا تنحينا قصداً عن طريقة قد يسلكها بعض المؤلفين : نراهم وهم فى مقام البسط والبيان ، يعرضون لأنظار المفكر ، فلا يتركون منها موضعاً إلا وقد أوسعوه طعناً وتجريحاً ! ليس ذلك منهجنا ، ولسنا نرى لذلك الصنيع نفعاً ، بل نحسب أن تاريخ فكر ما ، هو نفسه عبارة عن نقد ضمنى للمذاهب الفكرية السابقة عليه . وإذن فما قد كان حقاً فى أنظار محمد عبده قد أضحى — من حيث لا ندرى — عنصراً من عناصر ذلك التراث الروحى الذى يمتلكه كل مصرى

بل كل عربى أوتى حظاً من الثقافة فى زماننا هذا ؛ وما كان باطلا فيها فشأنه فى الغالب أن يُهمَل وأن يطّرح شيئاً فشيئاً . و إذن فلسنا نرى وجهاً ولا حاجة إلى تخصيص صفحات من هذا البحث لنقد نظرات الأستاذ الإمام فى الفلسفة أو فى الدين أو فى الاجتماع . ولـكن الواجب يدعونا أن نوضح أن هذا الموقف الذى ارتضيناه من أول الأمر لم يمنعنا من النهوض ، عند الاقتضاء ، للدفاع عن رائد الفـكر المصرى فى كل مايمكن أن يكون القصد منه المساس بشخصه أو الانتقاص من قدره أو التحريف لآرائه .

* * *

عرف المتخصصون فى أورو با وفى أمريكا شيئاً من سيرة محمد عبده وأفـكاره ، بفضل بحوث نخبة من العلماء نخص بالذكر منهم « هُرْتِنْ » و « جولْدتِسيهَر » ، ومصطفى عبدالرازق ، و « تشارلز أدَمْس » . فإذا كنا بعد هؤلاء العلماء الأجلاء ، قد حاولنا بدورنا أن نتعرّف إلى الأستاذ الإمام ،وأن نحيا فى صحبته سنوات ، فإنما قصدنا أن نحاول السير بمذهبه خطوة أو خطوات ، دون أن نزعم أننا سنعطى ذلك المذهب صيغةً نهائية حاسمة .

ونود أن نوضح منذ الآن أن هـذا البحث الذى اقتضانا زماناً طويلاً قد أفضى بنا إلى أن نرى الأستاذَ الإمام ومذهبَه فى صورة تبدو لنا جـديدة ، وهى صورة تؤيد ما ذهب إليه أستاذنا « لالَنْد » من أن المفكر المصرى كان فيلسوفاً حقاً . ولما كانت كل فلسفة صحيحة هى فى صميمها « حكمة » ، فإننا نأمل أننا إذ نبسط أنظار حكيم مصرى عربى مسلم ، أن نكون قد شاركنا فى تحبيب الناس إلى ما فى حياته من نفحات إلهية ، وما فى فـكره من أنوار إنسانية .

وكلمة أخرى نختتم بها هذا التصدير : لم نر حاجةً إلى أن نعالج مختلف أنظار محمد عبـده الفلسفية والدينية على حد سواء ؛ وإنما اضطررنا أحياناً إلى أن نترك بعض أجزاء من المذهب لم نتعرّض لها إلا لماماً . وليس معنى هذا أنها فى نظرنا لا تستحق عناية واهتماماً ، إنما أردنا أن نتوسع فى الأجزاء التى بدا لنـا أن من الممكن بسطها بسطاً أكثر نفعاً وطرافة .

وإذن فالبحث الذى نقدمه اليوم إلى الجمهور العربى المستنير ليس عرضاً وافياً لنظريات محمد عبده ، وإنما هو محاولة قمنا بها لتأويل فكره تأويلاً فلسفياً .

عثمان أمين

رسالة إلى المؤلف

من أستاذه

المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق

صديقى الأستاذ الدكتور عثمان أمين :

أول من ترجم للشيخ محمد عبده ، وعُنى بنشر آثاره هو السيد محمد رشيد رضا صاحب « المنـار » . والسيد رشيد رضا هو أول من لقّب الشيخ محمد عبده بالأستاذ الإمام . وهذا اللقب نفسه ينبىء بالصورة التى أراد أن يرسمها السيد رشيد لشيخه فيما كتب عنه ، وينبىء بالفكرة السائدة فى وجهة نظر التلميذ إلى أستاذه .

الشيخ محمد عبده عند السيد رشيد رضا إمام من أئمة الإسلام ، له فى الدين مذهب يقوم أصحابه على روايته وتدوينه كما قام أصحاب أبى حنيفة والشافعى وغيرهما على ما لأولئك الأئمة من مذاهب .

وإذا كان الشيخ عبده إماماً فى الدين ، فالسيد رشيد رضا لاشك صاحبه ومفسّر مذهبه ومكمله . وقد بذل منشىء « المنـار » — رحمة الله عليه — مجهوداً فى هذه الناحية ضخماً حافلا بالمباحث الدينية والمناقشات الفقهية . وكان لهـذا المجهود العظيم أثر غير ضئيل فى طلاب العلوم الدينية ومن إليهم ، وفى توجيه الدراسات الشرعية فى بلاد الإسلام المختلفة .

ثم نهض بعض الـكتاب والباحثين لدراسات تتصل بالشيخ محمد عبده وآثاره من غير الناحية التى كان السيد رشيذ يقصر نظره عليها ، وشارك فى ذلك طائفة من المستشرقين . لـكن هذه الدراسات لم تعد فى جملتها أن تكون محاولات

متفرقة وأن يكون حظ الأدب فيها أكبر من حظ التعمق فى البحث، والاستقصاء فى المراجع الآخذة فى الازدياد .

* * *

ولقد رأيتك تتخذ من الأستاذ الإمام موضوعَ دراسة تحفز لها كل همتك ، وتقبل عليها بكل قلبك ؛ وشهدت بعض عنائك فى تتبع المراجع وتمحيص النصوص ، واستقراء الآثار ، وحسن الانتفاع بذلك كله فى الاستنتاج والحكم .

ثم قرأت رسالتك لما أتممتها ، وكنت حاضر مناقشتها حين تقدمتَ بها لنيل الدكتوراه . فكنتُ من أشد الناس سروراً بك وإعجاباً بمصنفك الممتاز الذى يبرز صورةً للشيخ عبده صادقة ناطقة ، ويحيط بكل الجوانب من نشاطه الإصلاحى المترامى الأطراف ، ويعرض أنظاره الفلسفية فى اتساق ووضوح وحسن طريقة . وإن كتابك ليسد ثغرة فى الدراسات المتصلة بالشيخ عبده ، وفى الدراسات المتصلة بتاريخ نهضتنا الفكرية والاجتماعية الحديثة من ناحية أثر الشيخ عبده فيها .

* * *

مضى أربعون عاماً إلا قليلا على وفاة الأستاذ الإمام ، فكتابك الطيب تحية الجيل الجديد من العلماء لمعلم الجيل القديم .

وهى تحية كريمة تتأرج بالحب والوفاء . وأى شىء فى الدنيا أكرم من الحب والوفاء ؟

شكر الله لك وحياك .

١٩ أبريل سنة ١٩٤٥ — مصطفى عبد الرازق

الباب الأول

سيرة محمد عبده

الفصل الأول

محمد عبده فى شبابه

(١٨٤٩ — ١٨٨٨)

ترجع معرفتنا بأهم ما يعنينا من حياة الأستاذ الإمام محمد عبده إلى مصدر ممتاز ، نظراً لصدقه وأصالته وندرة مثيله فى التراث العقلى الإسلامى[١] : ذلك المصدر هو « سيرة » المفكر المصرى ، كتبها هو نفسه ، حين آذن نجم حياته بالأفول ، وكان ذلك إجابةً عن أسئلة وجهها إليه بهذا الصدد تلميذه السيد رشيد رضا . وتحت يدنا أيضاً ، بقلم الإمام عدد من الوثائق والمخطوطات ذات الأهمية البالغة عن أسرته وتربيته الأولى[٢] .

وُلد محمد عبده سنة ١٨٤٩ فى قرية مصرية — محلة نصر — من أبوين مصريين متوسِّطى الحال . وتعلم القراءة والكتابة فى منزل والديه ، دون أن يذهب إلى « الكُتَّاب » .

وبعد أن جاوز الصبى العاشرة من عمره أتم حفظ القرآن على حافظ خاص . ثم ذهب إلى « الجامع الأحمدى » فى طنطا ، ليتعلم تجويد القرآن وقواعد اللغة العربية . لكن منهج التعليم فى « الجامع الأحمدى » كان منهجاً وعراً شاقاً ، يخالف ما تقضى به أبسط قواعد التربية[٣] . وكاد الصبى أن ينصرف عن العلم

---

(١) نذكر من السير المشهورة عند مفكرى المسلمين سيرة ابن سينا التى بدأها الفيلسوف وأتمها تلميذه الجوزجانى (ابن أبى أصيبعة : « طبقات الأطباء » طبع مولر ، ج ٢ ص ٢ — ٢٠) ونذكر أيضاً كتاب « المنقذ من الضلال » للغزالى وهو الكتاب المشهور الذى قص فيه حجة الإسلام أهم أحداث حياته وتطورات فكره .

(٢) نجد تفصيل ذلك فى كتاب السيد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » القاهرة ١٩٣١ ، ج ١ ص ٩ — ٢٥ .

(٣) انظر : مجلة « المنار » للسيد رشيد رضا ، المجلد الثامن ص ٣٨١ — ٣٨٣ .

وأن يشتغل بالزراعة ، لولا أن قيّض الله له ان يلتقى — وهو عنفوان أزمة نفسية — بأحد أخوال أبيه ، الشيخ درويش ؛ وهو رجل صوفى طيب القلب ذكى الفؤاد ، استطاع فى خمسة عشر يوماً أن يروض جماح الفتى ، وأن يوجهه إلى المعانى القدسية واللذائذ الروحية . وقد تحدث محمد عبده نفسه عن ذلك الأثر الطيب الذى تلقاه فى ريعان شبابه فقال : « وتفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق إلا هم واحد ، وهو أن أكون كامل المعرفة ، كامل أدب النفس . ولم أجد إماماً يرشدنى إلى ما وجّهتُ إليه نفسى إلا ذلك الشيخ ، الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد ... [هذا الشيخ] هو مفتاح سعادتى ، إن كانت لى سعادة فى هذه الحياة الدنيا ، وهو الذى ردّ لى ما كان غاب عنى من غريزتى ، وكشف لى ما كان خفى عنى مما أودع فى فطرتى .. »[1]

والحادث الجلل فى شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر ، أهم مركز للثقافة الإسلامية . وأنفق محمد عبده فى تلك الجامعة زهاء ثلاث سنين ، دون أن يجنى فائدة تذكر من الدروس التى كان يستمع إليها هنالك . ولاشك أن مرجع ذلك إلى طريقة التدريس السائدة فى الأزهر ، تلك الطريقة الجامدة العقيمة التى كانت تفرض على طلاب العلم مختصرات لا تفهم إلا بشروح وحواش وتقارير ، وإنما تزحم ذاكراتهم بحشد مشوش من المعلومات النحوية المتشابكة والتدقيقات اللفظية التى تزهق الفكر وتعوقه عن النمو .[2] فانصرف الشاب عن العلوم الأزهرية ، وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة .

---

(١) انظر : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٣

(٢) انظر : محمد عبد الله عنان : « تاريخ الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٢ وكذلك : محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٣ ص ٣٢٨

وفى ذلك الحين ألمت به أزمة نفسية ، جعلته ينقطع عن الدروس ، ويمارس ضروب الزهد والرياضة ، ويحاول أن يعتزل العالم ويفر من الناس . ولكنه اجتاز هذه الأزمة الصوفية بفضل الشيخ درويش أيضا [١]

وكان من حسن حظه أن التقى بشخصية عظيمة سيكون لها أثر عميق ، يلهمه ويوجهه كما فعل خال أبيه من قبل . وكانت تلك الشخصية فى هذه المرة شخصية رجل ثائر وبطل من أبطال التحرير ، هو السيد جمال الدين الأفغانى [٢] . كان هـذا الرجل ذو العبقرية الفذة رائد الحرية الدينية والسياسـية فى نظر الشعوب الشرقية[٣] ؛ فقد جذبت إليه قوة شخصيته وسحرها فى القاهرة ، وفى استنبول قبلها ، جماعةً من الشبان المتحمسين كان فى وسـعه أن يذيع بينهم ، فى غير ما تحفظ ، ذخيرة معارفه المتنوعة ، ويلهمهم قبساً من روحه النافذ ويبث فيهم شيئاً من شجاعته النادرة[٤] . والواقع أنه كان لابد للانسان فى ذلك العصر من أن يكون ذا حظ عظيم من الشجاعة حتى يعبر عن آرائه فى حرية : فلم يكن الخديوى اسماعيل يطيق أى معارضة ، وكانت السلطات الدينية العليا — التى لاذت بالصمت إزاء المظالم عهداً طويلاً — قد استكانت إلى تلك الحال وأيدتها بالسمع والطاعة .

فى تلك الظلمة الحالكة التى أطبقت على الحياة الأخلاقية والعقلية فى البيئة

---

(١) انظر : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) انظر : جولدتسيهر : مقال عن محمد عبده فى « موسوعة الإسلام » جـ ١ (النسخة الفرنسيه) ص ١٣٠٧ بع ؛ وأيضاً : عبد الرحمن الرافعى : « عصر اسماعيل » . القاهرة ١٩٣٣ مجلد ٢ ص ١٤٨ بع .

(٣) انظر : بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر » لندن ١٩٠٧ ص ١٠٠ بع .

(٤) جرجى زيدان : « مشاهير الشرق » القاهرة ١٩١٠ م ١ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

الأزهرية ، انبثقت تعاليم جمال الدين الجريئة كبريق يأخذ بالأبصار[١]. وإليك صورة من الانطباع الذى تركه الزعيم الأفغانى فى نفس الفيلسوف « رنان » : « كنت أتحدث إليه ، فكان يخيل إلىّ ، من حرية فكره ونبالة طبعه وإخلاص قلبه ، أننى أرى وجهاً لوجه أحد معارفى القدماء ، وأنى أشهد ابن سينا أو ابن رشد أو واحداً من أولئك الأحرار العظام الذين مثلوا ، خلال خمسة قرون ، تقاليد الفكر الإنسانى »[٢].

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين مثل تأثيره فى مصر : فهو من اوائل العاملين على تطور الروح الوطنى فى هـذه البلاد[٣]. وقد نسب إليه بحق الدور التاريخى « لأبى القومية »[٤]. استطاع الرجل بخطبه الملتهبة أن ينفث فى النفوس نزوعاً إلى الحرية ورغبة فى العدالة ؛ خطب مرة فى الاسكندرية قبل خلع الخديو اسماعيل ، فقال : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك ؟ »[٥]. بهذه الجرأة كان جمال الدين يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق فى إيقاظ الناس ، وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم قبل الحاكمين فاتجه الناس إلى نقد تصرفات اصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق فى التصرف فى شؤون الرعية. وليس هنالك شك فى أن لجمال الدين يداً فى الحركة العرابية . ومن المحقق أن

(١) بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر » (بالإنجليزية) ص ١٠٣ ، ١٠٤ وأيضاً : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٢٥ بع ؛ محمد مصطفى المراغى : مقال فى مجلة « الرسالة » عدد ٢١ يوليو ١٩٤١ ص ٩١٣ ، ٩١٤ .

(٢) ارنست رنان : مقال فى « جورنال دى ديبا » باريس ١٩ مايو ١٨٨٣ .

(٣) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » ص ٣٢٩ وما بعدها .

(٤) أنظر : لوثروب ستودارد : « حاضر العالم الإسلامى » (الترجمة الفرنسية) ، باريس ١٩٢٣ ص ١٥٩ بع .

(٥) أنظر : أحمد شفيق باشا : « حوليات مصر السياسية » .

المبدأ الوطنى الذى سيطر على تلك الحركة من غرسه ، كما قال شكيب ارسلان ، « وإن كان هب على ذلك الزرع من سموم الجهل ونقصان التربية السياسية ولفحة الدسائس الأجنبية ما صوّح نضرته ، شأن تلك الدسائس على كل نهضة تحدث فى الشرق ، أو حركة إصلاح تشفق من ورائها الدول أن تتمزق حجب الغباوة التى هى أصدق عوامل الاستعمار ... »(١)

على أن جمال الدين قد عرف بالدعوة إلى « الجامعة الإسلامية » التى ترمى إلى اتحاد جميع الشعوب التى تعيش فى كنف الإسلام ، لكى يتيسر لها التخلص من سيطرة الأجنبى(٢). وقد كان يقول بهذا الصدد إن الدول الغربية تنتحل الأعذار فى هجومها وعدوانها على البلاد الإسلامية وإذلالها وإكراهها ، بقولها « إن الممالك الإسلامية هذه إنما هى من الانحطاط والهوان بحيث لا تستطيع أن تكون قوامة على شؤون نفسها بنفسها ، فى حين أن تلك الدول عينها لا تكف عن التذرع بألوف الذرائع ، حتى بالحرب والحديد والنار ، للقضاء على كل حركة من حركات النهضة والإصلاح فى البلاد الإسلامية . ومن ثم يجب على العالم الإسلامى أن يتحد فى حلف دفاعى كبير ، ليستطيع بذلك أن يصون نفسه من الفناء . وللوصول إلى هذه الغاية إنما يجب عليه أن يأخذ بأسباب التقدم فى الغرب وأن يكتنه اسرار تفوقه وقدرته(٣) » . بيد أن جمال الدين لم يكن يعنى بذلك إحلال قومية الدين محل قومية القطر ، « وإنما كان يرغب فى أن تتحد جميع الأقطار الإسلامية ، مع استقلال كل منها عن الآخر ، إلى هدف واحد هو التحرير السياسى . ومن أجل النهوض بالوطن المصرى أو التركى أو الفارسى كان

---

(١) أنظر تعليقات شكيب أرسلان على كتاب « حاضر العالم الإسلامى » تأليف لوثروب ستودارد ، الترجمة العربية ، القاهرة . سنة ١٩٣٣ المجلد الثانى ص ٢٨٩ — ٣٠٣ .

(٢) أنظر : محمد المخزومى باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغانى » بيروت ١٩٣١ ص ١٤١ — ١٤٢ ، ٢٦٠ — ٢٩٧ ؛ ٣٥٠ — ٣٥٩ .

(٣) لوثروب ستودارد : « حاضر العالم الإسلامى » المجلد الأول ص ٣٠٧ .

يعمل على نهضة الإسلام الذى يتغلغل فى الحياة السياسية والاجتماعية للأقطار الإسلامية المختلفة . على أن عبء النهوض بمهمة الإصلاح الدينى ، سيقع فى صميمه على عاتق تلميذه الغيور محمد عبده ، الذى سيكون لوثر الشرق حقا »[١]

التف حول جمال الدين صفوة القوم فى القاهرة . واستطاع محمد عبده ، بفضل ما تلقاه عن أستاذه من هداية روحية ، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد وأن يُقبل على الحياة العاملة إقباله على دراسة العلوم المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة وغيرها مما لم يكن له مكان فى مناهج الأزهر[٢]

وأذن فقد بدأت عقلية المجاور الشاب تتجه إتجاها جديداً حين احتكت بأفكار أستاذه الأفغانى : فرأيناه ينشىء المقالات للصحف فى موضوعات ثقافية عامة ، نحس فيها أنه يبذل جهده للتحرر من العرف الدينى الذى كان له سلطان قوى فى ذلك الحين[٣] . كان التلميذ متعطشا للمعرفة وللحقيقة ، وكان يحلم بالخير والعدالة ، فلم يفته أن يعلن حماسته لأستاذه فى باكورة مؤلفاته ، «رسالة الورادات» التى ظهرت سنة ١٨٧٤[٤]

ونشط الأفغانى لبث تعاليمه الحرة التى لم يكن للناس عهد بها من قبل ، وأخذ يقرأ لتلاميذه طائفة من الكتب العربية القديمة ، والكتب الأوربية المعربة فى الفلسفة والتاريخ والسياسة والاجتماع ، فكان ذلك فتحا جديداً فى موضوعات التعليم[٥] . ووجد الشاب المصرى عند السيد الأفغانى روحا جديدة لم تكن مألوفة عند شيوخ الأزهر : وجد عنده مذهبا فلسفيا واحداً ، ونظرة إلى الحياة

---

(١) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » ص ٣٠٠ (فى الهامش) .
(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٢٦ ؛ جرجى زيدان : « مشاهير الشرق » ج ١ ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .
(٣) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ٢ — ٣٦ .
(٤) محمد عبده : « رسالة الواردات » القاهرة ١٩٢٥ ص ٢ .
(٥) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ١٠٣ ، ١٠٤ ؛

عميقة ، وصورة عن الـكون منظمة[١] . ولـكن أهم ما استمده التلميذ من أستاذه، هو الميل إلى الحرية ويقظة الوعى القومى[٢] .

وفى الوقت عينه بدأ الشاب المصرى يمد بصره إلى الآفاق البعيدة ، فأخذ يهتم بالعلاقات السياسية بين الشرق والغرب ، ويفكر فيما ينبغى لبناء الحياة الاجتماعية والسياسية فى العالم الإسلامى بناء جديداً

وفى سنة ١٨٧٧ تقدم محمد عبده لامتحان العالمية فى الأزهر ، فظفر بالشهادة على الرغم من الشكوك التى حامت حول اسمه ، لاتصاله بجمال الدين الأفغانى ، ولـكتابته الفصول داعيا إلى التجديد وترك التقليد[٣] .

وأخذ محمد عبده يلقى دروساً فى المنطق والـكلام والأخلاق؛ وامتازت دروسه بمنهج جديد جمع حوله عدداً عظيما من الطلاب . ومع أن الأزهرى الشاب صار مدرساً إلا أنه كان مفكراً طلعة ، لم يكف قط عن الدرس ، والارتشاف من مناهل العلوم التى كانت تسمى « بالحديثة » لأنها لم تكن مألوفة فى التعليم بالأزهر[٤] .

وفى هذه الفترة من حياته يبدو أنه انضم إلى الفرع الماسونى « كوكب الشرق » التابع للمحفل الماسونى الأعظم فى انجلترا ؛ وكان هذا الفرع يضم حوالى ثلثمائة عضو من صفوة البلاد[٥] . وكان المحفل يحبذ تبادل الأفكار بين الرجال

(١) أحمد أمين : « زعماء الإصلاح فى العصر الحديث » القاهرة ١٩٤٨ ص ٦٦ .

(٢) للوقوف على منزلة محمد عبده من أستاذه ، يراجع : محمد المخزومى باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغانى » ص ٢٤٥ — ٢٤٩ .

(٣) أنظر : عثمان أمين : « محمد عبده » (أعلام الإسلام) القاهرة سنة ١٩٤٤ .

(٤) أرتين باشا : « نظرات فى التعليم العام فى مصر » (بالفرنسية) القاهرة سنة ١٨٩٤ ؛ وأيضا : ارمنجون : « التعليم والمذهب والحياة فى الجامعات الإسلامية فى مصر » (بالفرنسية)، باريس سنة ١٩٠٧

(٥) رشيد رضا : « المنار » م ٨ ص ٤٠٢

الواقفين على دخائل السياسة ، وينشىء بينهم رابطة من التضامن والتعاون ، وكان هذا نواة للحزب الوطنى الذى سيكون له بعد شأن عظيم [١] .

وفى سنة ١٨٧٩ أصبح محمد عبده أستاذاً للتاريخ فى مدرسة دار العلوم [٢] ، وأستاذاً للأدب فى مدرسة الألسن ، وظل يشغل هاتين الوظيفتين إلى جانب مواصلته لدروسه فى الأزهر [٣] .

وفى الوقت نفسه اتجه إلى النشاط الصحفى الذى حببه فيه من قبل أستاذه جمال الدين . ومن المعلوم أن مصر كانت الموطن الرئيسى الأول للصحافة العربية [٤] . ففى سنة ١٨٢٢ أسس محمد على ، بالقاهرة ، جريدة « الوقائع المصرية » ، وكانت أشبه بسجل للأوامر الرسمية أو لسان للدعاية الحكومية . ثم ظهرت بعد ذلك صحف عديدة كان يدير أغلبها سوريون . وشهدت الصحافة العربية ازدهاراً خاصاً فى مصر فى عهد الخديو اسماعيل [٥] . وكان مما أثار اهتمام المصريين بالسياسة الحركات السياسية والاجتماعية العظيمة ، كافتتاح قناة السويس سنة ١٨٦٩ ، والنزاع التركى المصرى سنة ١٨٦٩ ، والحرب التركية الروسية سنة ١٨٧٧ [٦] .

وبدأ الرأى العام المصرى فى الظهور لأول مرة سنة ١٨٧٧ ، وهى السنة التى أصدر فيها الوطنيون المصريون بعض الصحف من بينها « مصر » و « الوطن » [٧] .

(١) محمد صبرى : « الامبراطورية المصرية فى عهد اسماعيل » ص ٣٤٩ .

(٢) هى « كلية دار العلوم » اليوم . وقد أنشأها على مبارك باشا ، للعناية بالعلوم الإسلامية والمعاونة فى إحياء اللغة العربية .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٤) مارتن هارتمان : « الصحافة العربية المصرية » (بالإنجليزية) لندن ١٨٩٩ ؛ وأيضاً : محمد صبرى : « نشأة الروح القومى المصرى » (بالفرنسية) باريس ١٩٢٤ ص ١٦٠ بع .

(٥) فيليب دى طرازى : « تاريخ الصحافة العربية » بيروت سنة ١٩١٣ ؛ وأيضاً : جرجى زيدان : « تاريخ آداب اللغة العربية » جـ ٤ ص ٢٧٢ .

(٦) چورج ڤيل : « الصحيفة » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٧ .

(٧) كريمرز : مقال عن « الخديو » فى « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسية) م ١ ص ٩٩٨ .

وقد بدأ الناس يسمعون لأول مرة ذلك الشعار الجميل : « مصر للمصريين »[1].

وقد خلف لنا محمد عبده فى مذكراته التى لم تنشر عن « أسباب الثورة العرابية » وثيقة هامة جاء فيها أن « أهالى مصر قبل سنة ١٢٩٣ هـ (١٨٧٧ م) كانوا يرون شئونهم العامة بل والخاصة ملكا لحاكمهم الأعلى ومن يستنيبه عنه فى تدبير أمورهم يتصرف فيها حسب إرادته ... ولا يرى أحد منهم لنفسه رأياً يحق له أن يبديه فى إدارة بلاده ، أو إرادة يتقدم بها إلى عمل من الأعمال يرى فيه صلاحا لأمته ، ولا يعلمون من علاقة بينهم و بين الحكومة سوى أنهم محكومون مصرفون فيما تكلفهم الحكومة به وتضر به عليهم . وكانوا فى غاية البعد عن معرفة ما عليه الأمم الأخرى سواء كانت إسلاميةً أو أوربية . ومع كثرة من ذهب منهم إلى أوربا وتعلم فيها من عهد محمد على باشا الكبير إلى ذلك التاريخ الذى ذكرناه (١٨٧٧) ... لم يشعر الأهالى بشىء من ثمرات تلك الأسفار ، ولا فوائد تلك المعارف التى اكتسبت بها . ومع أن اسماعيل باشا أبدع « مجلس الشورى » فى مصر سنة ١٢٨٣ هـ (١٨٦٦ م) وكان من حقه أن يعلم الأهالى أن لهم شأناً فى مصالح بلادهم وأن لهم رأياً يرجع إليه فيها ، لم يحس أحد منهم ولا من أعضاء المجلس أنفسهم بأن لهم ذلك الحق الذى يقتضيه تشكيل هذه الهيئة الشورية ، لأن مبدع المجلس قيده فى النظام والعمل ؛ أما فى النظام فلأنه قد نص فيه على أن نظر المجلس منحصر فيما تراه الحكومة من خصائصه وما يعن لها أن ترسله إليه للمداولة فيه . وأما فى العمل فلأنه كان يرسل من قبله عند المداولة من يخبر الأعضاء بإرادة جنابه ، فيقررون ما يريد بعد مداولة صورية ، فكانوا يشعرون بأن الإرادة المطلقة هى التى كانت ولا تزال تصرفهم فى آرائهم . هل كان يمكن لأحد أن يعمل على خلاف ما يأمر به ؟ هل كان يمكن لشخص أن

(١) عبارة مشهورة يقال إن الذى أطلقها هو سليم نقاش ، وربما « أبو نضارة » (راجع : دو بينيير : « مصر الهاجية » (بالفرنسية) باريس ١٨٨٥ ص ١١ .

يميل بفكره عن الطريق التى رسمت له أو الوجهة التى يتوجه إليها الحاكم ؟ لو حدثه الفكر السليم بأن هناك وجهة خيراً من تلك ، هل كان يمكنه أن ينطق بما حدثه به فكره ؟ كلا فإنه كان بجانب كل لفظ نفى عن الوطن ، أو إزهاق للروح ، أو تجريد من المال ! (١)

و بينما الناس على هذا ، لا كاتب ينبههم ، ولا خاطب يعظهم ، اذ عرض أمر قلما يُلتفت إليه و إن كان مما جرت به السنّة الإلٰهية فى كل زمان ... جاء إلى هذه الديار فى سنة ١٢٨٦ رجل غريب بصير فى الدين . عارف بأحوال الأمم ، واسع الاطلاع ، جم المعارف ، جرىء القلب ، وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغانى . . . اشتغل بالتدريس لبعض العلوم العقلية . . . وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة ، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحيائهم ، فاستيقظت مشاعر ، وانتبهت عقول ، وخف حجاب الغفلة فى أطراف متعددة من البلاد خصوصاً فى القاهرة . كل ذلك والحاكم القوى فى علو مكانه أرفع من أن يناله هذا الشعاع فى ضعف شأنه ، ولا يزال هذا الشعاع يقوى بالتدريج البطىء ، و ينتشر فى الأنحاء على غير نظام ، إلى أن نشبت الحرب بين الدولة العثمانية ودولة الروسيا فى سنة ١٢٩٣ ﻫ (١٨٧٧م) . وجد الناس من أنفسهم لذة فى الاطلاع على ما يكون من شأن الدولة العثمانية صاحبة السيادة عليهم مع دولة الروسيا ، فتطلعوا إلى ما يرد من أخبار الحرب ، وكثرة الأجانب فى هذه البلاد سهلت ورود الجرائد الأوربية إلى طلابها من الأوربيين ... وسرى هذا الشعور إلى بعض الجرائد العربية التى كانت لا تزال إلى هذا العهد قاصرة على ما لا يهم ، فانطلقت فى إيراد الحوادث ونشرها ، وظهر فيها الميل إلى إطراء ما كانت تأتى به العساكر الروسية ، وازدراء ما كان ينسب إلى الجنود العثمانية ـ

(١) قارن : دو بينيير : « مصر الهاجية » ص ١٤ بع .

فوجد فى الناس الناقم على تلك الجرائد والناصر لها ، وحدث بين العامة نوع من الجدال لم يكن معروفاً من قبل . ثم استحدثت جرائد كثيرة لمباراة ما سبقها فى نشر الأخبار ، ومناوأتها فى المشرب ، واندفعت الرغبات إلى الاشتراك فيها إلى حد يمكن منعه ، وقضى سلطان الوقت على سلطان الإرادة القاهرة .

« لم يكن ما يُنشر فى الجرائد محصوراً فى حوادث الحرب ، بل اجترأ الكثير منها على نشر ما عليه سائر الأمم فى سيرتهم السياسية والمعاشية ، وزادوا على ذلك نشر ما كان قد بدأ فى الحكومة المصرية من سوء الأحوال المالية . . »(١) .

وفى مستهل حكم الخديو توفيق عيّن رياض باشا ، محمد عبده محرراً للجريدة الرسمية . وأصبح رجل الدين الأزهرى بعد قليل رئيس التحرير . و بفضل من وحيه الدافع انتقلت الجريدة إلى عهد من النشاط والاشراق ، وفيها برز ما يميّز عمل محمد عبده من الاتجاه نحو الإصلاح الدينى والأخلاقى : كان الشيخ فيها بحق مصلحا ومعلما فى آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة وتقويم أخلاقها والنهوض بها نهضة اجتماعية ، فى تدرج وأناة ، ومن غير عنف ولا طفرة . وكان يعتقد ان ذلك يتم إذا سلك قادتها سبيل التربية والتثقيف ، لاسبيل تقليد الغرب من غير فهم نافذ ولا إدراك عميق ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية(٢) .

ثم حدث بعد ذلك انقلاب سنة ١٨٧٩ الذى أدى إلى سقوط وزارة نوبار والوزراء الأوربيين الآخرين ، وكانت هذه أول نتيجة من نتائج الحركة الوطنية

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ الإستاذ الإمام » جـ ١ ص ٣٦ . ٣٨ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ١٣٧ — بع ؛ راجع ما كتبه محمد عبده نفسه عن عمله فى « الوقائع المصرية » فى : رشيد رضا : « تاريخ . . » جـ ١ ص ١٧٥ — ١٨٠ وقارنه بما ورد فى : « تاريخ » جـ ٣ ص ١٢٧ .

التى أخذت فى النمو . وثمة نتيجة أخرى أخطر من ذلك ، هى تألب الجيش المصرى بقيادة عرابى على الضباط الأتراك والشراكسة : فقد أفضى إلى ثورة أعقبها احتلال القوات البريطانية للأراضى المصرية سنة ١٨٨٢[١] .

ولم يكن محمد عبده فى بداية الأمر مشايعاً لعرابى : فقد كان يعتبره ناطقاً بافكار عسكرية بحتة[٢] . وكان محمد عبده يعلن أنه يفضل قيام نظام للحكم ، مصحوب بإصلاح داخلى تقدمى ، وسيلته الرئيسية فى نظره هى نشر الثقافة و بث التربية الأخلاقية والسياسية الصحيحة التى تناسب قيام دستور حر . وكان يقول فى هذا الصدد لعرابى نفسه : « إن الأمة لو كانت مستعدة لأن تشارك الحكومة فى إدارة شئونها لما كان لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى . فمايطالب به رؤساء الجند غير مشروع : لأنه لو تحقق ونالت البلاد مجلس شورى لما كان ذلك تصويرا لاستعداد الأمة ولاتحقيقا لمطالبها ، فلا يلبث أن ينهدم و يزول . وأخشى أن يجر هذا الشغب على البلاد احتلالا أجنبيا »[٣] .

ولكن إزاء تدفق الحوادث لم يستطع المصرى الغيور إلا أن يسارع بشدأزر العرابيين الثائرين حتى غدا أحد الرءوس المدبرة لشئون الحكومة الوطنية[٤] .

ولنسترجع الوقائع : تأليف وزاره البارودى ، و إعلان دستور سنة ١٨٨٢ . وضرب الأسطول الإنجليزى لميناء الاسكندرية واشتباك الجيش المصرى مع الانجليزى . . . فى هذه المرحلة من حياة الثورة المصرية كان محمد عبده يناضل

---

(١) عبد الرحمن الرافعى : « الثورة العرابية » القاهرة ١٩٣٧ ؛ أحمد عرابى : « كشف الستار عن الأسرار » مطبعة مصر ، القاهرة .

(٢) برودلى : « كيف دافعنا عن عرابى وصحبه » (بالإنجليزية) لندن ١٨٨٤ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ١٤٧ ، ١٧٥ ، ٢١٧ ؛ قارن : عبد الرحمن الرافعى : « الثورة العرابية » ص ٥٤٠ .

(٤) قال محمد عبده إن الاجتماعات الشعبية الكثيرة التى عقدت بقصد المطالبة بالدستور ، قد غيرت مقام عرابى تغيراً حاسماً من قائد الجيش إلى قائد مصر كلها (انظر : برودلى : « كيف دافعنا عن عرابى » ص ٢٣٠) .

فى عزيمة و إخلاص فى سبيل حرية الشعب المصرى وإستقلاله فى الداخل والخارج[١].

و بعد فشل عرابى ، اتهم محمد عبده بالتآمر مع رجال الثورة ، وحكم عليه بالسجن ثم بالنفى ثلاث سنوات[٢]. فاختار سوريا ، ورحل إليها سنة ١٨٨٣ .ولم تطل إقامته الأولى هناك ، إذ دعاه أستاذه الأفغانى ، بعد عودته من الهند ، إلى اللحاق به فى باريس .

وهبط محمد عبده أرض فرنسا ، أول مرة ، فى مستهل عام ١٨٨٤ . وفى باريس التقى من جديد بأستاذه ، وهناك عملا معاً على تأسيس جمعيـة وصحيفة أسبوعية باسم « العروة الوثقى » ، جعلت همها الدعوة إلى الجامعة الإسـلامية ، والذود عن الشرقيين ، ومكافحة التسلط الأجنبي والطغيان الداخلى ، وتخليص مصر من الاحتلال الانجليزى بوجه خاص[٣] . وكانت « العروة » أول صحيفة عربية ظهرت فى أوربا ، نهضت بمثل هـذه المهمة الشاقة ، وذادت عنها فى حماسة و بلاغة[٤] .

ولا ريب أن حياة محمد عبده بباريس لم تكن تخلو من طرافة[٥] : فقد كان يعمل بهمة لا تعرف الكلل فى تحرير المجلة ؛ وكان مكتب التحرير ندوة لجميع الشرقيين المقيمين أو الزائرين ، من هنود ومصريين وسوريين وفارسيين

---

(١) أنظر : عثمان أمين : « محمد عبده » القاهرة ١٩٤٤ ص ٦١ — ٦٥ — أنظر أيضاً : ريزنر : « مصر تحت الاحتلال الإنجليزى » (بالفرنسية) القاهرة ١٨٩٦ ، الفصل الثانى .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٥٧ بع .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٢٩٢ بع ؛ عبد الرحمن الرافعى : « عصر اسماعيل » م ٢ ص ١٤٨ .

(٢) فيليب دى طرازى : « تاريخ الصحافة العربية » بيروت ١٩١٣ .

(٣) عثمان أمين : « محمد عبده » القاهرة ١٩٤٤ ص ٧٥ بع

وأفغانيين[١] . وهناك كنت ترى جمال الدين ومحمد عبده ، وأحياناً الصحفى الثائر « يعقوب صنوع »[٢] والفارسى الغريب الأطوار « مرزا باقر »[٣] . ويبدو أن إقامة محمد عبده الأولى بباريس لم تتح له أن يألف الحياة الباريسية أو يتعلم اللغة الفرنسية ؛ فقد كان ، كما يحدثنا هو عن نفسه ، يقضى نهاره كله منهمكا فى أعمال التحرير بالمجلة ، حتى أنه لم يكد يقابل فى باريس إلا الشرقيين[٤] .

وفى بداية صيف ١٨٨٤ رحل محمد عبده إلى انجلترا ، مندوباً عن « العروة الوثقى » فى لندن . وقد استقبل الشيخ المصرى صديقه « ولفرد بلنْت » الكاتب الانجليزى ، مؤلف كتاب « التاريخ السرى للاحتلال الانجليزى لمصر » . وقد أمد « بلنت » صديقه المصرى بمعونته القيمة فى إبلاغ صوته عن طريق الصحافة إلى الرأى العام الانجليزى ، ودعوته إلى الاهتمام بالقضية المصرية . كذلك يسر للشيخ المصرى سبيل مقابلات مع بعض رجال السياسة وأعضاء البرلمان الانجليزى ومن أولئك « راندولف تشرشل » والد رئيس الوزارة الانجليزية السابق[٥] .

وبعد إقامة قصيرة فى لندن عاد محمد عبده إلى باريس ، ليستأنف عمله فى المجلة[٦] . ولكن السياسة الانجليزية حالت دون وصول « العروة الوثقى » إلى البلاد الإسلامية ، فلم يكن فى وسع المجلة إلا أن تكون قصيرة الأجل . ومع هذا فقد كان لها فى العالم الإسلامى نفوذ عظيم فى نمو القومية والجامعة الإسلامية معاً .

---

(١) كان مكتب الجريدة حجرة صغيرة فى سطح منزل من المنازل القائمة فى شارع « سيز » ، وهو شارع قصير على مقربة من « ميدان المادلين » بباريس .

(٢) هو محرر الجريدة الهجائية السياسية المشهورة باسم « أبو نضارة » .

(٣) راجع عن مرزا باقر : ادوارد براون : « سنة بين الفارسيين » (بالإنجليزية) لندن ١٨٩٣ ص ١٢ — ١٥ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ١٠٤ ؛ « المنار » م ٨ ص ٣٩٤ .

(٥) عثمان أمين : « محمد عبده » ص ٨٢ — ٩٤ ؛ بلنت : « غوردون فى الخرطوم » (بالإنجليزية) لندن ١٩١١ ص ٤٧٤ ، ٦٢٢ بع .

(٦) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ، ص ٣٣ . ظهر العدد الأول من الجريدة فى ١٣ مارس ١٨٨٤ وطبع بمطبعة ذات لغات عدة فى رقم ٦ شارع « مرتل » بباريس .

وقد بذل جمال الدين ومحمد عبده جهوداً موصولة للإبقاء عليها. على أننا لو نظرنا فى الأمر عن كثب، لرأينا أن مشروع الجامعة الإسلامية والدعوة إلى الحركات الثورية، من غير استعداد لها، لم يكن يرضى فكر الشيخ المصرى إلا قليلا؛ فقد كان متجهاً نحو التعليم التطورى والإصلاح التدريجى.

ومن أجل هذا نراه يغادر باريس ويعود سنة ١٨٨٥ إلى بيروت مركز الثقافة العربية إذ ذاك. وقد عهد إليه التدريس فى المدرسة السلطانية[١]؛ وهناك ألقى دروسه المشهورة فى علم الكلام، تلك الدروس التى كانت أصلا لرسالته المقبلة عن الله، فى نظر الاسلام، أعنى «رسالة التوحيد»[٢]. وفى سوريا قرأ محمد عبده وعلَّم وتأمل؛ وكان شديد الاهتمام بالمشكلات الفلسفية والدينية التى كانت تشغل الأذهان فى ذلك الحين. وكان من أثر وجوده هنالك أن سما بأنظار الأساتذة إلى فن أعلى، ووجّه أكبر العناية إلى الجوانب الروحية والأخلاقية فى التربية والتعليم. ولم تكن تفوته فى بيروت فرصة إلا انتهزها ليبين علة تأخر الشرقيين، وليدعو إلى العناية بدراسة العلوم البشرية مع التغذى بتعاليم الأخلاق والتربية الدينية.

ولم تقتصر جهود الشيخ على التعليم هنالك: فقد أسس، بمعونة أشخاص آخرين، جمعيةً دينية سرية، من أهدافها التقريب بين الأديان الثلاثة الكبرى: اليهودية والمسيحية والإسلام؛ وكان القس «إسحاق تيلر» راعى الكنيسة الإنجليزية أحدَ الأعضاء العاملين فى تلك الجمعية، وهو الذى حاول — فيما يبدو — نشر أفكارها فى انجلترا. ويقال إنه قد جرت بين هذا القس

---

(١) رشيد رضا: «تاريخ» ج ١ ص ٣٩٠ بع. انظر ما كتبه الأمير شكيب أرسلان من بيان شائق عن حياة محمد عبده فى بيروت (رشيد رضا: «تاريخ» ج ١ ص ٣٩٩ — ٤١٢).

(٢) انظر: مقدمة «رسالة التوحيد» طبع سنة ١٣١٥ ص ٢.

و بين محمد عبده مراسلات كان من آثارها أن تحدث القس عن الإسلام حديثاً ودياً ، ونشر بهذا المعنى مقالات فى صحف لندن[١] . ولكن يبدو أن نشاط الشيخ المصرى فى هذه الجمعية قد فسر — فى تركيا — تفسيراً سياسياً يناقض مصالح الخلافة العثمانية ، مما حدا بالسلطان عبد الحميد إلى السعى لدى الحكومة الإنجليزية ، لإصدار العفو عن الشيخ المصرى ، ودعوته إلى مغادرة سوريا فى أقرب وقت ممكن[٢] .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٢٢ يع .

(٢) انظر : بلنت : « مذكراتى » (بالإنجليزية) لندن ١٩١٩ ، ١٩٢٠ الجزء الثانى ص ٩٦ ، ٩٧ ؛ قارن : مقال عبد الوهاب النجار : « صفحة مطوية من حياة محمد عبده » (فى « مجلة دار العلوم » ، عدد نوفمبر ١٩٣٥) ونجد فى هذا المقال رواية أخرى عن أسباب عودة محمد عبده من المنفى — (راجع أيضاً : « المنار » م ٨ ص ٤٦٥ — ٤٦٧)

الفصل الثانى

محمد عبده منذ أوبته من المنفى حتى وفاته

(١٨٨٨ — ١٩٠٥)

هكذا اختتم محمد عبده حياة المنفى ، وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٨ ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ، ثم مستشاراً فى محكمة الاستئناف . وفى هاتين الوظيفتين من وظائف القضاء عرف محمد عبـده بالاستقلال فى الفكر والتحرر من الرسوم والشكليات ، وكان يتوخى فى أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ ضميره ، وإصلاح ذات البين بين العائلات[١] . وأخذ القاضى المصرى يدعو إلى أفكار سياسية أكثر اعتدالاً من تلك التى دعا إليها من قبـل فى « العروة الوثقى » وهو فى المنفى[٢] .

فنحن نراه يركز جهوده لإنهاض الأمة المصرية من رقادها ، وإطلاقها من عقالها ، عن طريق العمـل على نشر التنوير العام ، وبث التربية الأخلاقية ، وإصلاح النظم الاجتماعية التقليدية ، حتى تساير مطالب الحياة العصرية . فلما عين عضواً فى « مجلس إدارة الأزهر » ، دأب على السعى إلى رفع مستوى تلك الجامعة العريقة من النواحى الثقافية والمادية والأخلاقية . ووضع لذلك مشروعه الإصلاحى المشهور الذى لم يستطع تنفيذه لـكثرة ما وضع فى سبيله من عقبات . ومع ذلك فإن هجومه على الخضوع الأعمى للسلطة ، ودعوته إلى الفكر الناقد ، وإلى

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٤٢٠ — ٤٢٤

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٦١٤ بع

استخدام العقل والاجتهاد ، أفضت إلى نتائج غير منكورة فى الدين والأخلاق ، وسرعان ما ظهر أثر دعوته الحرة بين الأزهريين[١] .

وفى سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده مفتياً للديار المصرية ، فأضفى على ذلك المنصب سناءً ومهابةً لا عهد للناس بهما من قبل[٢] ؛ ولم يجعل المنصب مقصوراً على الإفتاء فيما يحال إليه من مسائل ، على غرار من سبقوه ، بل وسع اختصاصه وزاد من نفوذه[٣] .

ومما يسترعى النظر فى هذا الصدد أن المفتى الأكبر نفسه كان يلقى حينئذ دروساً فى تفسير القرآن ، وهى دروس انبعثت فى كل كلمة منها روح عصرية ودعوة إلى التحرير والتجديد الرشيد . وأشهر فتاوى الأستاذ الإمام ثلاث : الأولى تبيح للمسلمين ادخار أموالهم وأخذ الفوائد والأرباح عليها ؛ والثانية تبيح لهم أن يأكلوا من ذبائح غير المسلمين ؛ والثالثة تبيح لهم أن يتزيوا بزى غير زيهم التقليدى[٤] . وللإمام فتوى أخرى غير مشهورة فى موضوع النزاع بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال[٥] . ومن العسير على الإنسان أن يتخيل اليوم كيف أن تلك البدع — كما كانوا يدعونها إذ ذاك — قد سببت كثيراً من المجادلات الحادة وأثارت سخط الشيوخ المتزمتين ، وجلبت على المفتى ضروباً من القدح والتشهير ،

---

(١) انظر مقالنا فى مجلة « الرسالة » عدد ١٤ ابريل ١٩٤١ ؛ واقرأ تفاصيل ذلك فى رسالة بعنوان : « اعمال مجلس إدارة الأزهر » القاهرة ١٣٢٣ هـ (١٩٠٥) ص ٣٥ بع .

(٢) راجع شهادة الهلباوى بك (رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ١٧٩) .

(٣) كانت مهمة المفتى قبل محمد عبده المصادقة على أحكام الاعدام التى تصدرها محاكم الجنايات . ولكن الإمام قد وسع من مجال هذا المنصب حتى شمل إصلاح المحاكم الشرعية وإصلاح الأزهر (راجع ما قاله عنه الشيخ أبو خطوة فى : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٦١٨) .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٦٤٧ بع ، ٦٦٧ بع ؛ قارن : بلنت : « يومياتى » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٨٧ ؛ تشارلز أدمس : مقال فى « مجلد الإهداء إلى ماكدونالد » (بالإنجليزية) ١٦٣٣ ص ١٣ بع .

(٥) عثمان أمين : مقال فى « الاهرام » ١٩٤٣/٣/٣

لم تكن الدوافع إليها دوافع دينية خالصة فى أكثر الأحيان[1] . على أن فتاوى الأستاذ الإمام كلها تمتاز — كما قال باحث غربى — بالميل إلى التسامح ، واستقلال الرأى ، والبعد عن التقليد ، والملاءمة بين روح الإسلام ومطالب الحياة العصرية[2] .

ثم عُين الشيخ عضواً فى «مجلس شورى القوانين» فى ٢٥ يونيه سنة ١٨٩٩ ؛ فكان واسطة العقد ، يسعى للتوفيق بين وجهتى نظر الحكومة والمجلس ، و إزالة الخلاف بين الأعضاء ؛ وكان فوق ذلك يرمى إلى تربية الرأى العام فى مصر ، وتعويد الأمة دقة البحث ، والسمو عن الأشخاص والأغراض الخاصة ، والنظر فى الأمور العامة والمصالح الوطنية الكبرى[3] .

وقد كان الأستاذ الإمام من أوائل الداعين فى مصر إلى تحقيق عدد عظيم من مشروعات الإصلاح الثقافى والاجتماعى :

كان من أوائل المؤسسين « للجمعية الخيرية الإسلامية » التى تهدف إلى نشر الثقافة بين الطبقات الفقيرة ، و إلى مدّ يد العون الأدبى والمادى إلى الأبناء المحرومين[4] . وقد عمل الأستاذ عن طريق الجمعية الخيرية ، على تحقيق إصلاح أخلاقى اجتماعى ، يذكى فى أفراد الأمة روح الاعتماد على النفس ، وتعويد المصريين الاجتماع لأجل التعاون على خير الوطن ، و إشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء ؛ واستطاع بعمله فيها أن يدخل المناهج الحديثة فى النشاط الاجتماعى ، محاولاً أن يؤلف بين التقاليد الإسلامية وروح الحضارة

---

(١) « المجلة الدولية المصرية » (بالفرنسية) القاهرة يونيه ١٩٠٥ ص ١٩٨ بع ؛ عثمان أمين : مقال فى مجلة « الرسالة » ١٤ ابريل ١٩٤١ .

(٢) تشارلز أدمس : « الإسلام والتجديد فى مصر » (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٣ ص ٨٠ .

(٣) راجع تأبين صديقه حسن عبد الرازق باشا (رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٤٧ — ٢٤٩) .

(٤) رشيد رشا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٢٦ — ٧٤٩ .

الغربية[١] . وكان صوته أول صوت ارتفع فى مصر الحديثة منادياً بوجوب العمل على استتباب السلام بين الطبقات ، والاتجاه إلى تحقيق مبادئ العدالة الاجتماعية[٢] .

واستطاع المصلح كذلك أن يؤسس «جمعية إحياء الكتب العربية القديمة» التى عنيت بنشر روائع المؤلفات العربية الكلاسيكية[٣] .

وإليه يرجع الفضل فى العمل على إصلاح « المحاكم الشرعية »[٤] . وقد كتب فى ذلك تقريراً ضافياً ، يرمى إلى رفع المستوى العقلى والخلقى للقضاء الشرعى فى مصر[٥] . والفكرة الرئيسية التى يبسطها محمد عبده فى تقريره تبدأ من هذه الملاحظة الأولية ، وهى أن مما يهم الدولة أن ترفع المستوى العقلى والخلقى لقضاة المستقبل[٦] ، وأن تصلح حالتهم المادية والمعنوية ، وأن تعيد تنظيم اختيارهم على أسس أفضل . وإلى محمد عبده يرجع الفضل أيضاً فى إنشاء « مدرسة القضاء الشرعى »[٧] .

وقد اشتهر بين الناس رد المفتى على وزير الخارجية الفرنسية « جبريل

---

(١) هانز كون : مقال عن محمد عبده فى « موسوعة العلوم الاجتماعية » (بالإنجليزية) م ١٠ ص ٥٧١ — ٥٧٢

(٢) وبهذا المعنى يُعتبر محمد عبده الملهم « لوزارة الشئون الاجتماعية » التى أنشئت فى مصر إبان الحرب العالمية الأخيرة .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٧٥٣ بع ؛ قارن : ابن سيدة : « المخصص » المطبعة الأميرية ، القاهرة ١٣٢١ هـ ، المجلد ١٧ ص ١٦٨ وقارن أيضا : عبد القاهر الجرجانى « دلائل الإعجاز » ، القاهرة (مقدمة رشيد رضا) .

(٤) راجع عن المحاكم الشرعية ما كتبه كرومر فى كتابه « عباس الثانى » (بالانجليزية) لندن ١٩١٥ ، ص ٧١ ، ٧٢ ؛ وراجع أيضا : محمد عبده : « تقرير فى إصلاح المحاكم الشرعية » القاهرة سنة ١٩٠٠ .

(٥) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤٢٠ — ٤٢٤ ، ٦٠٦ — ٦٢٦ .

(٦) هنرى لاوست : « المذاهب الاجتماعية والسياسية . لابن تيمية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٣٩ ص ٥٥٣ .

(٧) أحمد أمين : مقال فى « الثقافة » ، ٢٧ اغسطس ١٩٤٠ ص ٣٥ .

هانوتو »[١] . نشر « هانوتو » سنة ١٩٠٠ ، فى صحيفة « الجورنال » الصادرة بباريس ، مقالاً بعنوان « موقفنا من الإسلام والمسألة الإسلامية » . وأعادت جريدة « المؤيد » المصرية نشر هذا المقال باللغة العربية . فنهض الأستاذ الإمام للرد على ذلك المقال ، لأنما « هانوتو » على استخدامه سعةَ معرفته بالتاريخ لبلبلة أفكار الفرنسيين الذين لا يعرف أغلبهم عن الإسلام شيئاً صحيحاً . وأنكر المفتى ما ذهب إليه « هانوتو » من قيام التعارض بين الساميين والآريين ، كما أنكر الفوارق التى زعمها « هانوتو » بين المسيحية والإسلام فيما يتصل بطبيعة الله والقدر وحرية الأفعال[٢] . ويلوح أن الغرض الذى قصد إليه المفتى المصرى فى رده على الوزير الفرنسى ، هو — كما رأى رشيد رضا — غرض يجاوز الدفاع عن العقيدة الإسلامية إلى توجيه انتباه المسلمين إلى نقائصهم والبحث عن أسباب انحطاطهم الدينى والسياسى[٣] .

وعرضت للأستاذ الإمام فرصة أخرى لتصحيح آراء المسلمين من جهة ، وللدفاع عن مبادئ الإسلام من جهة أخرى . يتضح ذلك فى رده على مقال عن الفيلسوف ابن رشد ، نشره المحرر المسيحى لمجلة « الجامعة » : فقد حاول فرح أنطون فى سياق مقاله أن يؤكد أن المسيحية كانت أرحب صدراً من الإسلام فى مواجهة العلماء والفلاسفة ، وأن يقرر أن المسلمين يشايعون مذهب الجبرية وينكرون حرية الإرادة وفاعلية العلل الثانية . وقد ظهر رد محمد عبده فى سلسلة من المقالات فى « المنار » ، جُمعت بعد ذلك فى كتاب عنوانه « الإسلام

(١) انظر : طلعت حرب : « أوربا والإسلام » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٠٥ وأيضا كارا دوفو : « مفكرو الإسلام » (بالفرنسية) م ٥ ص ٢٦٣ — ٢٦٥ ؛ تشارلز أدمس : « الإسلام والتجديد فى مصر » (بالإنجليزية) ص ٨٦ — ٨٩ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٠١ — ٤٦٨ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٧٩٩ .

وأودع جثمانه مقبرة العفيفى بالقاهرة ، ونقش على قبره ما يلى :

« هو الحى الباقى »

قد خططنا للمعالى مضجعاً ودفنا الدين والدنيا معا

« هنا دفن الأستاذ الإمام الحكيم الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية . ولد سنة ١٢٦٦ وتوفى سنة ١٣٢٣ هجرية قمرية . حياته سبعة وخمسون عاما ، قضى أولها فى التعلم ، ووسطها فى التعليم ، وآخرها فى إعلاء الدين ونفع المسلمين » .

أيها الدين ابك حبرا كان طوداً مشمخرا

منصب الإفتاء أرّخ مات مفتى الناس طرا

١٣٢٣ ٤٤١ ٥٣٠ ١٤٢ ٢١٠

الفصل الثالث

شخصية محمد عبده

كانت حياة محمد عبده — كشخصيته — خصبةً حافلة متناغمة ، صنعها بقلبه ورأسه ويده كما يصنع الفنان الممتاز تحفة رائعة . وأعماله وفيرة منوعة لا تتسع الصحائف الكثيرة لاستقصائها : فلم يكلّ يوماً عن الفكر والعمل منذ شبابه الباكر إلى أن أصبح شيخاً اقترب من الستين كما قال قاسم أمين : فكان يطالع ، ويتعلم ، ويحرر « الوقائع المصرية » ، ويلهم الثورة العرابية ، وينشر دعوة « العروة الوثقى » ، ويشتغل بالقضاء فى المحاكم ، ويعلم فى الأزهر ، ويصدر الفتاوى فى الشئون الدينية والاجتماعية ، ويجلس فى جلسات مجلس شورى القوانين ، وفى مجلس الأوقاف الأعلى ، ويشرف على أعمال الجمعية الخيرية الإسلامية ، ويضع مشروعات الإصلاح للأزهر وللمحاكم الشرعية ، ويؤلف الرسائل الدينية ، وينشر المقالات الفلسفية ، ويفسر القرآن الكريم ، ويدافع عن الإسلام ويرد على منتقديه ، ويراسل علماء المسلمين ويصادق أفاضل الغربيين ، وينفق من ماله على الفقراء والمحتاجين ، ويسعى إلى البر وإغاثة المنكوبين [١] . وبالجملة لم يدخر جهداً فى أداء الرسالة الأخلاقية التى رأى وجوب الاضطلاع بها ، تحقيقاً للتجديد الدينى والإصلاح الاجتماعى ؛ وأنفق حياته داعياً إلى الحق ، جاداً فى فعل الخير ، حريصاً فى هذا كله على أن يضع شخصه وعلمه وتجربته فى خدمة المجتمع المصرى .

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٢٦ .

وكان الرجل فى حياته كلها طلعة واعياً ، حر الفكر ، واسع الأفق . كان على بيّنة من حضارة الشعوب الحديثة وتاريخ الشعوب القديمة ، وكان محيطاً بأهم ما تنتجه قرائح المفكرين الغربيين[١] . وكانت له آراء ممحصة عن سلوك الناس وأخلاقهم ، وكان يعرف كيف يقدر الأشخاص ويزن الأحداث . وقد استكمل ثقافته المتينة برحلات عديدة فى أفريقيا وأوربا ، وكان يحلو له فى كثير من الأحيان أن يقول إنه فى حاجة إلى هذه الرحلات « لتجديد نفسه »[٢] .

وكان له أصدقاء عديدون شرقيون وغربيون . أما أصدقاؤه المصريون فقليلون ولكنهم ممتازون : وحسبنا أن نجد من أصدقائه حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أبو خطوة ، وقاسم بك أمين ، وحفنى بك ناصف ، وحافظ إبراهيم ، والشيخ عبد الكريم سليمان .

وقد كان المفتى يراسل بعض المفكرين الأوربيين مثل « جوستاف لوبون » و« هربرت سپنسر » و « تولستوى »[٣] . ونحن نعرف تاريخ الصداقة الوطيدة التى قامت منذ عهد مبكر بين محمد عبده و « ولفرد بلنْت »[٤] ، ونعرف كذلك ما كان يكنّه الأستاذ الإمام للفيلسوف الإنجليزى « هِرْبرت سپنسر » من إعجاب دفعه إلى ترجمة كتابه عن « التربية » إلى اللغة العربية[٥] ، وإلى زيارته

(١) « المجلة الدولية المصرية » (بالفرنسية) يونيو سنة ١٩٠٥ ص ١٩٥ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٨٦٥ — ٨٦٦ قارن : احمد حسن الزيات : « وحى الرسالة » القاهرة ١٩٤٠ ص ٢٨ . وانظر عن زيارة محمد عبده لأكسفورد وكامبريدج بلنت : « يومياتى » (بالإنجليزية) جـ ٢ ص ٧٠ .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٨٦٧ ؛ وأيضاً بلنت : « يومياتى » جـ ٢ ص ٩٨ .

(٤) انظر بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الانجليزى لمصر » (بالإنجليزية) المقدمة وفى مواضع متفرقة — وانظر أيضاً إديث فنش : « ولفرد سكاون بلنت » (١٨٤٠ — ١٩٢٢) (بالإنجليزية) لندن سنة ١٩٣٨ ص ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣١٨ — ٣٢٠ .

(٥) حظى هربرت سپنسر بإعجاب كثيرين من المفكرين فى العالم العربى ، ومنهم =

فى « برايتون » بانجلترا زيارةً تحدث معه فيها أحاديث فلسفية عن الله ، والعالم ، وطغيان المادية وحكم القوة الغاشمة فى الغرب[١] . كذلك أرسل المفتى إلى تولستوى ، لمناسبة حرمانه من الكنيسة الروسية ، خطاباً يفيض نبلاً وجمالاً[٢] . وقد كان المستشرق الإنجليزى « إدوارد براون » شديد الإعجاب بالمفتى ، فقدم إلى مصر ليشهد دروس التفسير التى كان يلقيها الإمام فى الأزهر . وتحت يدنا عدد من الخطابات أرسلها « براون » إليه فى حياته ، و إلى تلميذه رشيد رضا بعد وفاته[٣] .

و إذا كانت مواهب الإمام العقلية — قد برزت فى بعض مؤلفاته كرسالة التوحيد ، ورده على هانوتو ، وفى «الإسلام والنصرانية» وفى تفسيره للقرآن[٤] ، فالصفات الأخلاقية العالية قد غلبت على شخصيته وطبعتها كلها بطابعها القوى .

وأبرز شمائل الأستاذ الإمام الوفاء والشجاعة وكرم النفس وحب الخير : بعد أن وقعت الهزيمة فى صفوف العرابيين ، أُلقى القبض على « الزعماء السبعة » وعلى غيرهم ممن لهم أثر فى الثورة العرابية ؛ ومن هؤلاء محمد عبده ، إذ اتهموه بأنه أفتى بوجوب قتل الخديو لخروجه على إجماع الأمة . وزج محمد عبده فى السجن رهن التحقيق ثلاثة أشهر ، فعانى تجربة مرة قاسية : حزّ فى نفسه احتلال الإنجليز لبلاده ، وآلمه تقوّض جهوده وذهاب آماله فى إصلاحها . وزاد من مرارة ما كان

= الشاعر العراقى جميل صدقى الزهاوى (انظر : ر . ستورز : «شرقيات» (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٧ ص ٢٠٢) — ينوى الأستاذ راشد رستم أن يقوم بنشر ترجمة محمد عبده لكتاب سبنسر فى « التربية » .

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٨ بع ؛ وأيضا : بلنت : « يومياتى » ج٢ ص ٦٨ بع ؛ انظر مقالنا فى « الثقافة » ٢٢ يوليو ١٩٤١ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٦٢٣ .

(٣) بلنت : «يومياتى» ج٢ ص ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ؛ وأيضاً : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٩٤٢ ، ١٠٣٤ ، ١٠٥٥ ؛ « تاريخ » ج ٣ ص ٢٩٨ — ٣٠٠

(٤) انظر عن أثر درس التفسير فى الأزهر : « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٩ بع .

يعانيه انقلاب بعض الأصدقاء عليه أثناء المحاكمة ، ومحاولتهم الوشاية به والسعاية فيه فكتب من السجن إلى صديق له يصف حاله النفسية آنذاك ، واختتم خطابه بدعاء من قلب كريم ، أمين على الصداقة ، مصمم على فعل الخير فى الدنيا . قال :
« هل أتأسف إن كنت سباقاً إلى الخيرات ؟ هل أتأسف إن كنت مقداما فى المكرمات ؟ هل أتأسف إن كنت شجاعاً فى الدفاع عن ذوى مودتى ؟ هل أتأسف إن كنت أبياً أغار أن ينسب مكروه أو ذل لأولى صلتى ؟ هل أستحق العقاب على حبى لبلادى والناس لها كارهون ؟ . كلا والله لن يكون ذلك . ولم أزدد فى سبيل الفضيلة إلا بصيرة ، ولم أزدد فى المحافظة عليها إلا ثباتاً . . ولئن عشت لأصنعنّ المعروف ولأغيثنّ الملهوف ، ولأنقذنّ الهاوى فى حفرة الغدر ، ولآخذنّ بيد المتضرع من ضغط الظلم ، ولأتجاوزنّ عن السيئات ، ولأتناسينّ جميع المضرات ، ولأبيننّ لقومى أنهم كانوا فى ظلمات يعمهون . . »[١] .

وإن حياة الرجل حافلة بآيات الشجاعة الحقة والوطنية الخالصة[٢] . ولنأخذ مثلاً من أمثلة أخرى كثيرة : حدث مرة أن أرسل الخديو « عباس الثانى » إلى شيخ الأزهر يأمره شفوياً أن يوجه كسوة تشريف من الدرجة الأولى إلى شيخ لم يكن من كبار العلماء ، وإنما كان إمامه الخاص . ولكن ذلك الأمر لم ينفذ لمخالفته لقرار مجلس إدارة الأزهر ؛ فاستاء الخديو استياء شديداً ، وانتظر حتى اجتمع عنده علماء الأزهر فى إحدى التشريفات الخديوية ، فقال لشيخ الأزهر بلهجة الاستنكار : « ألم آمرك بتوجيه كسوة فلان إلى فلان ؟ » . فحاول الشيخ الاعتذار متلعثما ؛ فما كان من محمد عبده إلا أن نهض من نفسه ، وقال بصوت الشجاع الذى لا يهاب قول الحق : « إن القرار الذى قرره مجلس إدارة الأزهر هو التنفيذ لأمر الخديو ، لأنه مقتضى ما نص عليه القانون المتوج باسم سموه . أما

---

(١) رسالة بتاريخ ٢٠ نوفبر ١٨٨٢ (تاريخ » ج ٢ ص ٥٩٢ بع)
(٢) ألكساندر : « الحقيقة عن مصر » (بالإنجليزية) ١٩١١ ص ٢ وأيضا : كرومر : « تقرير عن سنة ١٩٠٦ (بالإنجليزية) منشور فى ابريل ١٩٠٧

الأوامر الشفوية فلا نعرفها . فإذا شاء أفندينا أن تكون كساوى التشريف العلمية بمقتضى إرادته ، فليصدر بذلك قانوناً ينسخ هـذا القانون ، أو مادة قانونية نصها : « كساوى التشريف للعلماء توجه بأمر منا » . فما سمع الخديو هذا الجواب بمحضر العلماء حتى احمرّ وجهه من شـدة الغضب ، ووقف إيذاناً للحاضرين بالانصراف[١] .

إننا لا نرى فى مثل هذه الشجاعة تحدياً ولا صلفاً . ولـكنها صراحة نفسٍ ، واستقامة ضمير ، واعتزاز بالـكرامة ، عند رجل يأبى أن يتهاون فى أداء واجبه أو يتخلى عن ممارسة حريته ؛ رجل قالت فيه جريدة « المقطم » غداة وفاته : « كان فى قلب بلاد الشرق ، بلاد الخوف والرهبة والاستبداد ، رجلا جرىء الفؤاد حر الضمير ، يجاهر برأيه ويثبت عليه ، ولا يخشى بأس متسلط ، ولا يهاب صولة كبير ؛ وقد جر عليه ثباته على رأيه ، وجراءته ، وقلة خوفه ورهبته ، أهوالاً كثيرة ومصائب ومحناً عديدة »[٢] .

كان محمد عبده مسلماً صادقاً فى إسلامه . ولا شك أن اللورد كرومر أخطأ حين نسب إليه شيئاً من التشكك أو « اللاأدرية »[٣] : فقد كان قلب الأستاذ الإمام ينطوى على تقوى متينة عميقة ؛ و بلغ إيمانه من الرسوخ واليقين حداً جعله ينفر من كل تظاهر أو مباهاة ، حتى ظن بعض السطحيين حين لم يروه يؤدى صلاته جهاراً أنه لم يكن دقيقاً فى أداء فروضه الدينيـة . وقد ذكر الشاعر حافظ

---

(١) رشـيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٥٧٣ — راجع عن « عباس الثانى » ، وشغفه بجمع المال وجشعه فى اغتصاب أموال الأوقاف وتـكسبه من بيع الرتب والألقاب : كرومر : « عباس الثانى » (بالإنجليزية) لندن ١٩١٥ ص ٦٩ — ٧١ ؛ بلنت : « يومياتى » جـ ٢ ص ٩٧ ، ٩٨ ؛ ١٦٥ — ١٦٧ ؛ أيضاً : دكتور مصرى مهاجر : « عباس الثانى فى دخائله » (بالفرنسية) ١٩١٢ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٣

(٣) كرومر : « مصر الحديثة » (بالإنجليزية) جـ ٢ ص ١٨٠

ابراهيم أنه هو نفسه كان أحد من ساورهم بعض الارتياب فى عقيدة الأستاذ الإمام ؛ ولكن سرعان ما استبان بنفسه سوء ظنه فيه حين أتيحت له فرصة مرافقته فى رحلته إلى الوجه البحرى[١] . ومما يذكر كذلك أن عيناً من أعيان الريف ، هو « عثمان سليط » ، دعا الإمام وعدداً من صحابته إلى قضاء ليلة فى منزله . و بعد أن أوى الضيوف إلى فراشهم استيقظ صاحب المنزل قبل الفجر ، فشاهد المفتى منتحياً مكاناً وحده مستغرقاً فى تهجده وعباداته[٢] .

كان محمد عبده مطبوعاً على الإحسان ، وكانت طيبة قلبه على سواء مع قوة خلقه وكمال مروءته . من المعروف أنه عقب حريق « ميت غمر » أخذ على عاتقه مهمة قلما كانت تقابل بالعرفان فى مصر ، وهى مهمة حث الأغنياء على التبرع للمنكوبين[٣] . و بعد جولة طويلة فى مدن مصر وقراها ، بذل الشيخ فيها وقته وجهده ، استطاع أن يجمع لهذا الغرض تبرعات كبيرة .

وهذا النشاط الروحى الزاخر هو الذى أضفى على شخصية محمد عبده طابعاً خاصاً يميزها من المألوف من شخصيات الشيوخ المنعزلين ، حتى كان الكثيرون — كما قال قاسم أمين — يعترضون عليه قائلين : « ما هذا الشيخ الذى يتكلم باللغة الفرنساوية ، و يسيح فى بلاد الافريج ، و يترجم مؤلفاتهم ، و ينقل عن فلاسفتهم ، و يباحث علماءهم ، و يفتى بما لم يقل به أحد من المتقدمين ، و يشترك فى الجمعيات الخيرية ، و يجمع المال للفقراء والمنكوبين ؟ إن كان من أهل الدين فليقض حياته بين الجامع والبيت ، و إن كان من رجال الدنيا ، فإنا نراه يعمل فيها وحده أكثر من جميع الناس »[٤] .

---

(١) انظر أبيات الشاعر حافظ ابراهيم بعنوان « إلى الأستاذ الإمام محمد عبده » فى « ديوان حافظ ابراهيم » طبع وزارة المعارف العمومية ، القاهرة ١٩٣٩ ج ١ ص ٩

(٢) إلى ذلك يشير حافظ ابراهيم فى قوله (« ديوان » ج ٢ ص ١٤٦) :

وكم لكَ فى إغفاءة الفجر يقظة   نفضتَ عليها لذة الهجعات

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٨٤٣ .

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٣ ص ٢٦٨

وقد ثبت أن الأستاذ الإمام كان يوزع جميع مرتباته من الأوقاف على المساكين والعائلات التى أخنى عليها الدهر ، ويبالغ فى كتمان إحسانه عنهم . وإلى ذلك أشار حافظ ابراهيم فى تأبين الإمام[1] :

بكينا على فرد وإنَّ بكاءنا ‏ على أنفس لله منقطعات

تعهدها فضل الإمام وحاطها ‏ بإحسانه والدهر غير موات

وإذن فإلى شمائل هذه الشخصية العظيمة تنضاف السجية العليا بكل ما فيها من سحر ، وهى حب الخير . ولا جرم أن الأخوة الشاملة التى ألهمت أعاظم الصوفية كانت له دائماً نبراساً منيراً ، وأن مذهبه العقلى لم يكن مانعاً من حافز صوفى[2] . والواقع أن ثمة نفحات صوفية تلقاها محمد عبده من تربيته الأولى كانت تتبدّى فى خلقه وسلوكه . ولكن نفوذ جمال الدين الأفغانى ساعد على أن يقوم فيه ذلك الانسجام النادر بين صوفية كلها باطنية وبين حاجة ملحة إلى العمل[3] .

كان الرجل فى حياته ، ككل صوفى صادق ، باشًا رحيماً شجاعاً كريما . ألمْ يقلْ ابن سينا فى « الإشارات » : « العارف هشّ ، بشّ ، بسّام ، يبجّل الصغير من تواضعه مثل ما يبجّل الكبير ، وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق وبكل شىء ، فإنه يرى فيه الحق ؟ »[4] .

كذلك كان الأستاذ الإمام حلو الشمائل قوى العزيمة معاً ، وكان كما قال أحد

---

(١) حافظ ابراهيم : « ديوان » ج ٢ ص ١٤٨

(٢) لاحظ الأستاذ « مسينيون » أن كثيرين من مفكرى المسلمين فى مصر وغيرها كانوا يعكفون على التصوف قبل أن يبدأوا حياتهم العاملة (دروس غير منشورة ألقاها مسيو مسينيون قبل الحرب الأخيرة فى « كوليج دو فرانس » عن الشيخ على يوسف) . وهذه الملاحظة تصدق أيضا على حياة محمد عبده الذى كانت له تجربة صوفية عميقة ، وإن لم يسلك طريقا معينة من طرق أهل التصوف .

(٣) انظر مصطفى عبد الرازق : فى مقدمته للعروة الوثقى ، الطبعة الثالثة ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٤) ابن سينا : « الإشارات والتنبيهات » طبع فورجيه ، ليدن ١٨٩٢ ص ٢٠٥ .

الغربيين « رجلا قادراً على أن يظل مستمسكاً بعرى دين يكفل للناس حياة سعيدة آمنة ، لأنه دين البساطة والتسليم ، وكان قادراً كذلك على إدراك النفع فى ثقافة وحضارة أوفر حيوية وأجزل نشاطا ، وأدعى إلى بذل جهد متواصل ، واتخاذ منهج منطقى فى جميع أفعال الحياة لبلوغ غاية نافعة »(١) . وقد وصفه مستشرق أمريكى كبير فقال : « كان محمد عبده فلاحاً صميما ، وليد تربة مصر العريقة ، قبل أن يغدو مفتياً و إماماً للمسلمين . و إننا لنلمح فى إخلاصه لهذه التربة ، وفى دعوته إلى الوطنية ، وهى منبت الحزب الوطنى القائم فى هذه الأيام ، نلمح مزاجاً عجيباً من الوفاء للماضى المجيد ، والاستمساك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاّح »(٢) .

هذه شخصية محمد عبده التى صَنعت حياتَه . وهى — كما رأينا — حياة متعددة الجوانب ، بعيدة الأغوار ؛ حياة متسقة و إن تكن متجددة ؛ حياة مفعمة بأنقى وأصدق فضيلة : فضيلة البذل والعطاء .

---

(١) جرمان مارتان : مقال فى « مجلة العالم الإسلامى » (بالفرنسية) باريس ١٩١١ مجلد ١٣ ص ٣ .

(٢) د . ب . ماكدونالد : مقال فى مجلة « أيزيس » (بالإنجليزية) مجلد ٩ (سنة ١٩٢٧) ص ٤٥٧ .

الباب الثاني
فلسفة الأستاذ الإمام

الفصل الأول

محمد عبده الفيلسوف

١ — تكلمنا عن سيرة محمد عبده قبل الشروع فى دراسة أفكاره . لكن الواقع أن محمد عبده كان رجل نظر كما كان رجل عمل ؛ والنظر والعمل عنده أمران متصلان لا ينفصلان . ومن أجل هذا كان اعتبار أفكاره ، مستقلةً عن أعماله ، اعتباراً ناقصاً هو أدخل فى باب المجردات ، كما أن من التقصير حقاً ذكر أعماله من غير اعتبار للنظرات الفلسفية التى كانت بمثابة النبراس الهادى إلى تلك الأعمال .

لنتساءل أولا : هل كان محمد عبده فيلسوفاً ، وهل كان صاحب مذهب فلسفى ؟ . .

ينكر البعض ذلك فى أيامنا هذه مع أن هذا الأمر لم يكن قط موضع شك عند معاصرى المفكر ، ولا عندنا نحن الآن بعد أن أنفقنا فى دراسته سنوات .

* * *

٢ — يجمل بنا أولا أن نميز فى حياة محمد عبده العقلية مرحلتين مختلفتين صدرتا عن إلهامين مختلفين : إحداهما « مدرسية » تصورية ، والأخرى عملية إنسانية .

فمنذ تلقى محمد عبده العلم فى الأزهر ، وتأثر بعدئذ بأستاذه جمال الدين الأفغانى ، انصرف إلى دراسة الفلسفة العقلية ، فلسفة المشائين الإسلاميين ، وإلى دراسة اللاهوت التقليدى الإسلامى ، أى علم الكلام (١) .

---

(١) قارن : تشارلز أدمس « الإسلام والتجديد فى مصر » (بالإنجليزية) ص ١٢١ .

ونحن نعلم أن محمد عبده قد عنى حينئذ بابن سينا على وجه الخصوص ، وقد وجدنا كتاب « الإشارات » للشيخ الرئيس منسوخاً بقلم الشاب الأزهرى نفسه وعليه حواش مقتبسة من مصادر فلسفية مختلفة . وفى تلك الفترة أيضاً درس محمد عبده الفلسفة الصوفية الإسلامية . ومصنفه الأول « رسالة الواردات » بداية طيبة لبحوثه الميتافيزيقية والصوفية . أما « حاشيته » على شرح الدوانى للعقائد العضدية ، فكتاب يدل على المدى البعيد لوقوف الشاب على جملة النظرات الفلسفية الإسلامية التقليدية . وإذا كان محمد عبده نفسه قد تولى بعدُ تعليم المنطق القديم المعروف لدى المدرسة الفلسفية فى الإسلام[١] ؛ وإذا كان قد نشر كتاب «البصائر النصيرية» لعمر بن سهلان الساوى ، فذلك لكى يوجه عناية الأزهريين إلى دراسة هذا العلم الفلسفى الذى هو فى الوقت نفسه مدخل إلى سائر العلوم[٢] . ولا بد أن نذكر أيضاً الدروس التى كان يلقيها محمد عبده فى فلسفة ابن خلدون ، وكتاباً آخر عنوانه « فلسفة الاجتماع والتاريخ »[٣] لم يبق منه سوى بضع صفحات ، وأخيراً رسالة فى « وحدة الوجود » لم يُعثر عليها بعد .

على أن محمد عبده ما لبث أن انصرف عن النظر المنطقى الجدلى المجرد الذى لا يُعنى فيه المفكر إلا بالتحليل والتعريف والتأليف بين التصورات ، وأراد الاتجاه إلى مختلف وجوه النشاط الأخلاقى والدينى والسياسى ، التى يتصل الإنسان عن طريقها بحقائق الحياة اتصالاً مباشراً . والتمس محمد عبده لفكره عماداً متيناً ،

---

(١) ينبغى أن يلاحظ أن المنطق الذى اصطنعته المدارس الكلامية الإسلامية يخالف فى كثير من الوجوه منطق المدرسة المشائية العربية (انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٣٠ بع) .

(٢) إبراهيم مدكور : « أرغانون أرسطو » (بالفرنسية) ص ٢٤٧ .

(٣) ألفه عقب محاضراته فى دار العلوم عن « مقدمة » ابن خلدون ؛ وقد ضاع الكتاب حين صودرت أوراق محمد عبده بعد نفى جمال الدين الأفغانى (قارن : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٧٧٧) .

فوجده فى الأخلاق على التخصيص : وهذا ما يفسر لنا تعلقه بمحاضراته وكتبه فى تفسير القرآن التى تتجلى فيها مشاغله الأخلاقية فى صورة رائعة[١]. ومنذ ذلك الحين بدأت فلسفة المصلح تأخذ شيئاً فشيئاً طابعاً « براجماطيقياً »[٢] (عملياً) و « إنسانياً »[٣] من اليسير أن نتبينه سواء فى دروسه وتطبيقاته فى المنطق[٤]، أو فى نظريته فى الحرية[٥] ، أو فى تفسيره للقرآن[٦] .

* * *

٣ — كان محمد عبده فى نظر معاصريه ، فيلسوفاً حقاً ، أى حكيماً من حكماء الإسلام . فهـذا « وِلفرد بلَنْت » الذى عرف المفكر المصرى خيراً مما عرفه أى أوروبى آخر ، يتحدث عنه فيصفه فى أغلب الأحيان بصفة « الفيلسوف والوطنى الـكبير »[٧] . ونحن نطالع فضلاً عن هذا ، فى عدد وفير من الـكتابات والمقالات الشرقية التى ظهرت حينذاك ، لقب « حكيم الاسـلام » إشارة إلى

(١) جولد تسيهر : « مذهب التفسير الإسلامى » (بالألمـانية) ص ٣٢٥ .

(٢) لا بأس من الموازنة هنا بين محمد عبده ووليم چيمس ؛ فـكلاهما قد أعرض عن حذلقة بعض الأساتذة الذين «يفاخرون بأن أحداً من الناس لايفهمهم ، ويلتزمون أن لايفكروا فى أمر إلابعد أن يكونوا قد قرأوا وأعادوا كل ماقد كتب أوقيل عنه » ؛ وهما يريان أن « هذه المراسيم الشكلية وهذه التعاليم السرية هى موت الفلسفة » (انظر عن وليم چيمس : « المجلة الفلسفية » (بالفرنسية) باريس ١٩١٠ (١) ص ٧٠ بع ؛ وعن محمد عبده : أدمس : « الإسلام والتجديد فى مصر » ص ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٦ .

(٣) نستعمل لفظ « الإنسانى » هنا بالمعنى الذى أوضحه . ف . ك . س . شلر ووافقه عليه وليم چيمس فى « البراجماتزم » (بالإنجليزية) المحاضرة ٦ ؛ ٧ — وبهذا المعنى تتعارض الإنسانية مع « المطلقية » « والمهنية » (قارن : شـلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » ص ١٢ .

(٤) قارن : « البصائر النصيرية » مع تعليقات محمد عبده ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٥) الفصل الرابع من هذا البـاب .

(٦) الفصل الثانى من الباب الثالث .

(٧) بلنت : « التاريخ السرى .. » (بالإنجليزية) ص ٧ .

مفتى مصر الأكبر[١]. وما نظن فى ذلك أى مغالاة : فقد كان محمد عبده فيلسوفاً قبل كل شىء . وأكبر الظن أن هذه الصفة ، هى التى أثارت شكوك المتزمتين من المسلمين ، أولئك الذين كانوا يرون فى الفلسفة عدواً وراثياً للدين[٢]. وإذا أخذنا بما يقول « كرومر » بهذا الصدد ، رأينا أن « أعوان محمد عبده أنفسهم ، وإن كانوا على بينة من مقدرته وكفايته ، قد كانوا أقرب إلى النظر إليه بعين التشكك والتوجس من جهة أنه فيلسوف » . ويستطرد كرومر فيقول : « وكذلك يرى المتمسكون بالسنة المجردة أن من اشتغل بالفلسفة انحدر إلى هوة الضلال »[٣] .

وكتب المستشرق الانجليزى « إدوارد براون » الذى عرف محمد عبده واستمع إلى دروسه فى الأزهر : « رأيت كثيراً من البلاد والعباد ، وما رأيت مثل الفقيد المرحوم قط ، لا فى الشرق ولا فى الغرب . فوالله كان وحيداً فى العلم ، وحيداً فى التقوى والورع ، وحيداً فى البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها ، وحيداً فى جميل الصبر وخلوص النية ، وحيداً فى البلاغة والفصاحة ، عالما محسناً ، ورعاً مجاهداً فى سبيل الله ، محبا للعلم ، ملجأ للفقراء والمساكين »[٤] .

وقال العالم الزعيم السورى عبد الرحمن الكواكبى : « مصر أخرجت من

---

(١) انظر على الخصوص : حافظ ابراهيم ، فى إهداء كتابه « ليالى سطيح » . إن مما يسترعى النظر أن نجد هذا اللقب الشائع عن محمد عبده ، حتى فى رسالة هجاء (« كشف الستار عن ترجمة الشيخ الفشار » القاهرة سنة ١٩٤٠ ص ٣) راجع أيضاً : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٣ ص ٧١ إذ وصف بأنه « قطب دائرة الفلسفة » .

(٢) انظر بهذا الصدد ماروى عن الشيخ الشربينى من أنه صرح بأن حركة الإصلاح التى تقلد زمامها محمد عبده « من شأنها أن تقضى على التعليم الدينى بالأزهر وأن تحول ذلك المسجد إلى مدرسة للفلسفة والآداب المخالفة للدين » (« تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٥٠٣) .

(٣) كرومر : « مصر الحديثة » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ١٨٠ .

(٤) « تاريخ الأستاذ الأمام » ج ٣ ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ ؛ خطاب إلى رشيد رضا وهو تحت يدنا .

لا يحصى من العلماء دون الفلاسفة الحكماء ؛ ثم أخرجت أخيراً حكيما فاق جميع الحكماء ، وهو الشيخ محمد عبده »[١] . وعلى الجملة اتفق معاصرو محمد عبده على وصفه بصفة الفيلسوف المسلم[٢] .

ومع هذا وجدنا المستشرق الألمانى « ماكس هورتن » يكتب عن فلسفة محمد عبده وكأنه لا يشارك أولئك العلماء الأفاضل فى الرأى إلا بقدر محدود : إذ يرى أن محمد عبده لم يكن فيلسوفاً من طبقة ابن سينا[٣] .

ونحن لا نجد حرجا فى التسليم بأن هنالك فرقاً وفرقاً عميقاً بين شخصيتى ابن سينا ومحمد عبده ، ومن ثم بين فلسفتيهما . فقد اطلع محمد عبده على عيون الفكر الإسلامى فى العصر الوسيط ، وفهم حاجات زمانه و بيئته ؛ وهذا هو الذى يسَّر له أن يجاوزها جميعاً . و « هُرِتن » نفسه قد أقر بأن أهم الاعتبارات فى موقف المفكر المصرى أنه أدرك افتقار الفلسفة المدرسية وعقمها .

والواقع أن محمد عبده ، كما سنشير إليه فى مواطن عديدة ، سرعان ما أعرض عن العلم المدرسى المشوش ، ملتفتاً إلى دراسة العقل الإنسانى فى نشاطه الحر ، لا فيما قُيِّد به من أغلال ، وواضعاً نصب عينيه الفكر الحى الشخصى ، لا الفكر « ميتاً ، محنطاً ، محفوظاً فى تصورات ومجردات » ، كما صور ذلك تصويراً أخاذاً فيلسوف انجليزى معاصر : « فرديناند شلر »[٤] .

---

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ١٠٥٩ .

(٢) نلاحظ أيضاً أن الخديوى عباس الثانى قد قال فى خطبته المشهورة تعريضاً بمحمد عبده : « لا أريد فلاسفة فى الأزهر » (تاريخ » جـ ١ ص ٥١٣ وما بعدها) وقد فهم الناس قصده من هذه الإشارة (محمد لطفى جمعه : مقال عن محمد عبده فى « اللطائف » عدد ١٤ يوليو ١٩٤١) .

(٣) ماكس هورتن : مقال فى مجلة « محاولات عن معرفة الشرق » (بالألمانية) م ١٤ (سنة ١٩١٧) ص ٨٨ .

(٤) ف . ك . س . شلر : فى « الفلسفة البريطانية المعاصرة » (بالإنجليزية) ص ٣٩٦ .

أما قول « هُرتن » بأن محمد عبده « لم يكن فيلسوفا موهوبا »[(١)]، فهو قول يستأهل أن نفحص عن حقيقة مدلوله فحصاً دقيقاً . فماذا يَعنى « هُرتن » بلفظ الفلسفة ؟ إذا كان يقصد بذلك تأملات رجل حبس نفسه بعيد عن الناس فى « برج عاجى » ، فحاول أن يشيّد بناء فكريا محبوكاً مغلقاً ، فمن الواضح حينئذ أن الشيخ محمد عبده ، وخصوصاً فى الفترة الأخيرة الخصبة حقاً من حياته الفكرية ، لم يكن فيلسوفا من هذا القبيل : ذلك أنه لم يكن يقصد إطلاقا أن يقيم أو أن يعلِّم فلسفة صورية محضة ، ولا أن يبعث من مرقدها « مدرسية » كلامية ، تزدرى التجربة ، ولا أن ينشىء ميتافيزيقا منطوية على نفسها ، بل نظر إلى الفلسفة نظرة هى أشد النظرات قِدَماً وجدةً فى آن واحد : أى بمعنى محبة الحكمة وممارسة الفضائل الأخلاقية وهداية السلوك الإنسانى . وقد فهم محمد عبده حق الفهم أن التفكير الفلسفى لا يمكن أن يظل دائماً نظرياً تأملياً فحسب ، وأنه « لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجداناً مليئاً وتملكاً صحيحاً إلا إذا استطاع أن يقحمنا فى الدنيا ، بدلاً من أن يخرجنا منها ، وأن يُلزمنا أن نتحمل مسئوليةً شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها ، بدلاً من أن يدعونا إلى أن نجد فى استقلال الفكر وعزلته ملاذاً نلوذ به »[(٢)] .

وإذن فبهذا المعنى ، وبهذا المعنى السامى الذى أشرنا إليه ، كان محمد عبده فيلسوفاً جديراً بهذا الاسم الجميل : على يديه عادت الفلسفة فى العالم الإسلامى إلى ما كان ينبغى أن تكون عليه دائماً ، فأضحت تأملا روحياً فى معنى هذه الحياة الإنسانية ، وتحقيقاً لوعى الإنسان لذاته ، وبحثاً عن دعائم العمل والأخلاقية : وهذا ، لدينا ولدى الناس كلهم ، هو الشغل الشاغل .

* * *

(١) هورتن : نفس الموضع .

(٢) لوى لافيل : مقال فى جريدة « الطان » (بالفرنسية) ٦ نوفبر ١٩٣٨ .

٣ — والخطوة الأولى لفيلسوفنا هى ، كما سنرى ، تنبيه الوجدان ، وإيقاظ الضمير . وإذ سخط محمد عبده على ضيق النظر ، والافتقار إلى روح النقد ، وتقلب الآراء ، وعقم المناقشات بين أهل الدرس ، وقف من المجتمع كله موقف الناقد الحصيف منذ البداية(١) ، فأعلن حقوق الفكر الحر ، وهو يقول : إن التفكير واجب على الموجود العاقل لا مخلص منه . فعلى هذا الموجود العاقل أن ينهض بجهوده الخاصة للبحث عن الحقيقة فى العالم الذى يكتنفه والفحص عن الموجودات والأشياء على قدر ما تتيحه له وسائله الخاصة ؛ وسواء كان مؤيداً أو معارضاً ، فواجبه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية . لكن إذا كان عليه أن لا يهمل واجب التفكير فعليه أيضاً أن يحتاط من الشطط فى الاستدلال(٢) .

ولم يَنِ محمد عبده فى جميع أقواله ومؤلفاته عن مهاجمة « التقليد » ، أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حقوق كل شخص فى النظر والفحص(٣) . ومن أجل هذا نراه دائماً يشيد بمبدأ « الاجتهاد » ، أعنى الفكر المتحرر من كل عائق ، ويحمل على المقلدين حملة شعواء ، حتى لنجده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والضلال ، ويقول : إن أبواب الاجتهاد لم توصد كما زعم بعض المسلمين واهمين ، وإنما هى مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبداً(٤) . ويجب أن لا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص

---

(١) كتب فى « الإهرام » وهو شاب يقول : « وكلما قوى فى فطرة الشخص جانب الإنسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية ، يأنف الظلم ، ولا يجازف فى الحكم ، ولا ينتحى نحو العذر ، ولا يحتمل صدمات القهر لغير الحق . بل يركض خيله فى أرض العدالة لرفع آثار الجهالة ودفع النذالة ؛ يأخذ بالبرهان ولا ينكص إذا استحكم البيان ، وذلك لا إلى حد مخصوص ولا فى مكان مخصوص ولا فى زمان مخصوص » (مصطفى عبد الرازق : « محمد عبده » اللمّاح القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٨٢) .

(٢) « تفسير عم » ص ١٦٩ .

(٣) يراجع عن التقليد والاجتهاد الكتاب اللماح الذى ألفه الشوكانى عن « الاجتهاد والتقليد » القاهرة ١٣٤٠ ص ٣ بع .

(٤) قارن : محمد إقبال : « تجديد بناء الفكر الدينى » (بالإنجليزية) ص ٢٠٨ .

البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ولروح التجديد ، وتوخى المصلحة العامة[١] . ويذهب محمد عبده فى « حاشيته » كما يذهب فى « تفسيره »[٢] إلى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والإيمان ، فقال : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصاً الشيخ الأشعرى ، على أن المقلد فى أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن فى الأصول فهو على ريب فيها ، وكل ما كان كذلك فهو كافر »[٣] .

وكذلك يعطينا محمد عبده عن الكافر تعريفاً طريفاً يبيّن إلى أى حد سار الفيلسوف المصلح بنزعته العقلية ودفاعه عن حرية الفكر ، فيقول : « الكافر هو المعاند الجامد الذى إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه ، وإذا سمع الحرف من كلمته سد أذنيه ؛ ذلك الذى لا يبحث فى دليل بعد عرضه عليه ، ولا يذعن لحجة إذا اخترقت فؤاده ، بل يدفع جميع ذلك حباً فيما وجد نفسه فيه مع الكثير ممن حوله ، واستند فى التمسك به إلى تقليد من سلفه »[٤] . وهو يشير فى تفسيره لآية : « تبّت يدا أبى لهب وتب ... » إلى أن الجامدين المقلدين الذين يحولون الناس عن تدبر كتاب الله وفهمه باجتهادهم ؛ ويفرضون عليهم آراء الغير ، « هم آباء لهب لا تغنى عنهم أموالهم وأعمالهم شيئاً وسيصلون ما يصلى ... »[٥]

* * *

٤ — ولقد أقر محمد عبده ، كغير واحد من أنصار « الحركة الإنسانية » ، بقيمة الشك من وجهة النظر العلمية . وبيّن فى إلحاح ، الضرورةَ الحيوية ، ضرورة تجديد بناء عقائدنا تجديداً موصولا كى تلائم تغيرات الموجودات الواقعية .

---

(١) جولد سيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) . ص ٣٢٨ — ٣٣٢ .

(٢) « تفسير عم » ص ١٧٥ .

(٣) « حاشية على شرح الدوانى » ص ١٠ .

(٤) « تفسير عم » ص ١٦٩ ؛ قارن « تفسير العصر » ص ١٦

(٥) « تفسير عم » ص ١٧٥ .

ولا بد للعلوم من المداومة على مراجعة نظرياتها وتحسينها حتى أشدها استقراراً . لكن تقدم العلم تقدماً غير منقطع لا يجعلنا نتصور أن ثمة حقيقة هى كاملة كمالاً مطلقاً . وإذا صح ما ذهب إليه أغلب علماء اللاهوت من أن الحقيقة الدينية هى فى صميمها حاسمة مطلقة ، وبالتالى غير قابلة للتقدم ، إذن لنجم فى هذا الأمر بين العلم والدين خلاف لا سبيل إلى تلافيه . وهذا التعارض هو الذى لم يرد محمد عبده أن يسلم به ، بل رأى أن الدين كالعلم لا يتنافى مع التقدم[١] . وعلى هذا النحو يتصور النظامين العلمى والدينى على أنهما وجهان لحقيقة واحدة .

وقد عمل محمد عبده بهذه الروح ، مقتنعاً اقتناعاً راسخاً بأن الدين والعلم متى فُهما على الوجه السليم لا يمكن أن يكون بينهما خصومة أو نزاع . وهو يقول فى ذلك : « العلم الصحيح مقوّم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم . والدين الكامل علم وذوق ، عقل ولب ، برهان وإذعان ، فكر ووجدان . فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه ؛ وهيهات أن يقوم على الأخرى »[٢] . وبهذا المعنى كان « رابليه » يقول : « علم بلا ضمير فيه تلف للنفس »[٣] . وفى وسعنا أن نقول إنه لما كان الحق لا يمكن أن يكون عدواً للحق فلا بد من الاتفاق بين الفلسفة والدين . وإذن فكل لاهوت يناهض الفلسفة الصحيحة يغدو موطن ارتياب ؛ وكذلك يستحيل على الفلسفة أن تحل محل الدين . وإذا كانت الفلسفة هى على التحقيق محبة الحكمة فلا بد أن تكون مهمتها أن تؤدى إلى الدين لا أن تنأى عنه .

* * *

٥ — والواقع أن الفلسفة عند محمد عبده ليست تفضى إلى مذهب من الصيغ

(١) انظر : « الإسلام والنصرانية » ص ٤٧ .

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ١٣٤ — ١٣٨ .

(٣) « رسالة من جرجنتيوا إلى پنتجرويل الطالب بباريس » (بالفرنسية) .

اللفظية والمجردات الذهنية ؛ وليست فحسب وصفاً جامداً لطائفة معينة من الظواهر النفسية أو المنطقية أو الأخلاقية ؛ بل يجب أن تكون الفلسفة ، على نحو ما ، دراسة حية « ديناميقية » نابضة ، وأن يكون قوامها مجهودَ الفكر للنفوذ إلى الوجود والوصول إلى لب الأشياء ، فإن كل ما يتصل بوجود الأشياء وحياة الإنسان لا ينبغى أن يكون غريباً عنها . ويلوح أن ثمة مجهوداً ميتافيزيقياً عند محمد عبده شبيهاً من بعض الوجوه بمجهود الفيلسوف المعاصر « برجسون » .

وكذلك الدين لن يكون مرجعه مراعاة شريعة ما مراعاة خارجية منفعلة سلبية ، وإنما الدين مجهود داخلى شخصى إيجابى للوصول إلى الحقيقة العليا الخفية التى نشعر باعتمادنا عليها[1] .

* * *

٦ — يقنع بعض الكتاب عادة بإيراد أقوال مبهجة يزعمون بها أن محمد عبده قد فصل الفلسفة عن الدين ؛ وينسون أن موقف المفكر فى صميمه ينبىء بخلاف ذلك . وقد وقع رشيد رضا نفسه — وهو المترجم الرئيسى لمحمد عبده — فى ذلك الخطأ ، إذ قال إنه كان من رأى محمد عبده « أنه يجب أن لا تمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية »[2] . وقد سلم « ماكس هرتن » بما قال رشيد رضا دون فحص ولا نظر[3] . لكننا نخالف هؤلاء ، ونرى أن الأمرين اللذين أراد محمد عبده أن يفصلهما ، وأن يقى الناس مغبة الخلط بينهما ، هما علم الكلام من جهة ، والفلسفة الشائعة من جهة أخرى ، وإن شئنا قلنا هو المعرفة الناقصة للدين والفلسفة معاً[4] .

---

(١) « تفسير عم » ص ١٣٨ ؛ « رسالة التوحيد » الطبعة الخامسة ص ١٤١ ، ١٤٢ « الترجمة الفرنسية » ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) « رسالة التوحيد » ص ٢١ هامش رقم ٢ .

(٣) هورتن « محاولات » ص ٨١ .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ٢١ ، ٢٢ .

زد على هذا أن محمد عبده لم يجار مألوف الناس فى بيئته ؛ فقد كانوا يميلون إلى فصل العقل عن الإيمان ، وكانت الفكرة الغالبة يومئذ أن لكل من الفلسفة والدين مجاله الخاص ، وأنهما لن يربحا شيئاً إذا تخطيا الحدود التى تفصل بينهما . وقد يسلم بعضهم بجواز أن يكون الشخص الواحد فيلسوفا ومؤمناً فى آن واحد ، ولكن بشرط أن الفيلسوف فى ذلك الشخص ينبغى أن يجهل المؤمن ، وأن المؤمن ينبغى أن ينكر الفيلسوف . على أن أغلب علماء الدين كانوا على العموم ينظرون إلى الفلسفة نظرة التريب والاتهام . أما محمد عبده فلم يرتض أن تُشطر الشخصية على ذلك النحو الغريب . وهنا يبدو لنا ما فى موقف الفيلسوف المصرى من أصالة : لقد تبدت لعينيه صورة « الفيلسوف المسلم » فى وضوح تام ، أعنى صورة تلك الشخصية الواحدة والعقلية المتّسقة التى تؤلف بين الفلسفة والاسلام ، دون تفريط فى شىء منهما . أراد محمد عبده أن يكون مسلما حقا ، وأراد أن يكون فيلسوفاً حقا . واستطاع أن يتصور بين هذين الموقفين الروحيين رابطة داخلية وثقى لا توهن من قوتهما ، بل تجعل الواحد منهما يعلى من قدر الآخر ، وبهذا تؤلف بين الاثنين فى وحدة خصبة زاخرة[1] .

وإذن فقد قاوم محمد عبده ذلك الموقف التقليدى الذى وطدته من قبل الضربات المميتة التى وجهها الغزالى إلى الفلسفة باسم الإيمان . وكان المفكر المصرى معارضاً للميول العامة فى عصره ، إذ جعل الفلسفة صديقة للدين ، وأدخل إلى الفلسفة مشكلة المصير الأعلى ، وإذ جعل حقائق الدين ، من حيث إنها حقائق للحياة الأنسانية ، موضوعاً لتأملاته الفلسفية . ومن هذه الناحية يمكن أن يُقارن

---

(١) بوترو : « درسات جديدة فى تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) باريس ص ١٠١ — ١٠٢ .

عمل محمد عبده فى الفكر الإسلامى بعمل « بَسكال » فى الفكر المسيحى ، وعمل « برجسون » فى الفكر الصوفى[١] .

ولم يعالج محمد عبده المسائل الفلسفية ليتخلص منها كما فعل غيره من المسلمين الناظرين فى علوم الدين ، بل ان المشكلات الدينية والفلسفية ماثلة دواماً أمام عينيه فى حدة متزايدة ؛ وهذه وتلك بالنسبة إليه ليست مشكلات عارضة عابرة ، بل هى مشكلات حية نابعة من الحياة نفسها .

* * *

٧ — كان المفتى الأكبر مسلماً ، لكنه كان فيلسوفاً أيضا . وفى وسع المرء أن يقول إن المسلم والفيلسوف لم يكونا فيه إلا شيئاً واحداً : فالمسلم يمد الفيلسوف بالأنوار العلوية ، والفيلسوف يهدى إلى المسلم مناهج للسير بقدر الإمكان من الإيمان إلى العقل[٢] . وإذن فقد تقبل محمد عبده فى آن واحد كلتا الصيغتين : « تعقَّل لتؤمن » "Intellige ut crede". و « آمن لتتعقل » "Crede ut intellige" وواضح إذن أن المفكر المصرى يسلك بنا شيئاً فشيئاً نحو فلسفة قد تحالفت مع الدين ، فأضحت تأملاً فيه واستشعاراً له فى النفس .

على أن الفلسفة ، كما يفهمها محمد عبده ، ليست مجالا مغلقاً ؛ فإن جمال الطبيعة ، والعمل الفعال ، والحركات الاجتماعية أو الدينية لا تنى عن إثارة تطلعه وتغذية تأمله . إنه لا يسعى إلى بناء مذهب ، و إن يكن من المستطاع الوقوف على عناصر هذا المذهب فى مؤلفاته وآثاره .

---

(١) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » (بالفرنسية) .

(٢) بوترو : المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .

الفصل الثانى

محمد عبده والمنطق

١ — لا نزاع فى أهمية علم المنطق لدراسة الفلسفة على العموم وللفلسفة الإسلامية وعلم الكلام على الخصوص . فقد أدّى المنطق فى نمو هذين العلمين دوراً كبيراً : استخدم مقدمة ومدخلاً ونظاماً منهجياً لكل بحث نظرى[١] ، واستطاع أن يمد العلوم المختلفة لا باصطلاحاتها وحدودها فحسب ، بل أن يرسم لها مناهجها ومعايير القيم فيها[٢] . من أجل هذا سَمى المناطقة الإسلاميون هذا العلم بأسماء هى غايةٌ فى الدلالة ، فقالوا : « علم الميزان »[٣] و « سلم العلوم »[٤] و « القانون »[٥] و « معيار العلوم »[٦] . والغزالى ، ذلك المفكر الإسلامى العظيم ، وإن يكنْ قد شدد النكير على أنصار الميتافيزيقا اليونانية ، لم يتردد فى الاعتراف بما للمنطق من قيمة صحيحة ، بل إنه هو نفسه قد كتب فى هذا الموضوع رسائل عديدة يحمل أحدها على التحديد عنوان : « معيار العلم » والآخر عنوانه « محك النظر »[٧] .

* * *

(١) ابن سينا : « تسع رسائل » القاهرة ١٩٠٨ ص ١١٦

(٢) كلفرلى : مقال فى « هدية مكدونالد » (بالإنجليزية) ص ٧٥

(٣) الغزالى : « معيار العلم » القاهرة ١٩٢٧ ص ١٢

(٤) الأخضرى : « السلم » القاهرة (بدون تاريخ) — ومحمد عبده أيضاً قد سمى المنطق باسم « السلم » (فى « تاريخ » ج ٢ ص ٣٨) .

(٥) الكاتبى : « الرسالة الشمسية » القاهرة ١٩١٠ طبعة ثانية ص ٢ ، ٣

(٦) محمد عبده : « البصائر البصيرية » ص ٢

(٧) الغزالى : « محك النظر » القاهرة ، المكتبة الأدبية (بدون تاريخ) .

٢ — فى أوائل سنة ١٨٦٦ ، حين التحق محمد عبده الشاب بالجامعة الأزهرية ، كانت الفلسفة الإسلامية قد بلغت من التأخر والاضمحلال درجة تجعلنا نقول إنها كادت أن تكون معادلة لانعدام كل فلسفة[١] . لم يكن يدرّس من كتب المنطق والكلام فى الأزهر إلا قليل من المصنفات ألفت فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر بعد الميلاد[٢] . وإنما يرجع الفضل فى إحياء الدراسات المنطقية إلى السيد جمال الدين الأفغانى : فقد كان أولَ من وجه الأنظار فى الشرق الإسلامى إلى وجوب دراسة المنطق القديم ، وكان كذلك أول من بذل الجهود لبعث الفلسفة الإسلامية بعثاً جديداً . فكان لا بد لدراسة تلك الفلسفة من الرجوع إلى أمهات الكتب وعيون المؤلفات الأصيلة ؛ فذلك فى نظره أفضل من دراساتها فى الكتب العقيمة ، كتب الشروح والحواشى والتقارير . ولذلك وجدنا الأفغانى ، فى سنة ١٨٧٥ ، وقد أقبل بنفسه على تدريس ابن سينا فى كتاب من أصعب كتب الفيلسوف وأغزرها مادة ، وهو كتاب « الإشارات »[٣] .

---

(١) انظر بهذا الصدد شهادة محمد عبده نفسه فى « المنار » ج ٨ ص ٣٧٨ وما بعدها .

(٢) قارن لودفيج شتاين ، مقال فى « سجلات لتاريخ الفلسفة » (بالألمانية) م ١١ (١٨٩٨) ص ٣٢٦ — ٣٢٧

ذكر « شتاين » أن الكتاب الوحيد من كتب المنطق الذى كان مستعملا فى الشرق أواخر القرن التاسع عشر هو « إيساغوجى » فرفريوس . لكن يبدو أن رسائل ومختصرات أخرى كانت معروفة فى مصر كمتن « السلم » بالشعر (قارن « مجموع متون » القاهرة ١٢١٦ هـ ص ١٨٤) لكن كتاب « إيساغوجى » الذى يشير إليه « شتاين » هو المختصر العربى الذى صنفه الأبهرى (المتوفى سنة ١٢٦٥ م) والذى يحمل نفس عنوان كتاب فرفريوس فى المدخل إلى أورغانون أرسطو . ومع ذلك فإيساغوجى الأبهرى ، خلافاً لكتاب فرفريوس ، لا يقتصر على الكليات الخمس ، بل يتكلم فى إيجاز على أقسام المنطق التسع (انظر المقال : « إيساغوجى » فى « موسوعة الإسلام » م ٢ ص ٥٦٢ — قارن : الخوارزمى : « مفاتيح العلوم » طبعة فلوتن سنة ١٨٩٥ ص ١٤٠ وما بعدها ؛ كلفرلى ، فى « هدية مكدونالد » ص ٧٥ بع) .

(٣) لم يكن كتاب « الإشارات » مطبوعاً فى ذلك الحين ، فاضطر الطلاب والمستمعون إلى أن ينسخوه بأقلامهم . وقد كتب محمد عبده نسختين بقلمه ، وإحداها تحتوى على هوامش وتعليقات ربما كان قد اقتبسها من كتب أخرى أو من دروس جمال الدين الأفغانى .

عاد الأفغانى إذن إلى دراسة الفلسفة الإسلامية بعد ستة قرون من الاضمحلال ، قرون مظلمة سادتها عقلية تزمّت وتضييق مناوئة لكل تقدم ، وهى عقلية « الفقهاء » الذين دأبوا فى كل مكان على اضطهاد الفلاسفة وأحرار المفكرين (١). وقد كانت دروس الأفغانى نفسها ، فيما يروى محمد عبده ، بمثابة بدعة لا عهد للناس بها من قبل أو ثورة فكرية وصفها المسلمون المتزمتون وأهل الجمود من الأزهريين بالكفر والمروق من الدين (٢) .

٣ — لقد عنى محمد عبده أكبر عناية بدراسة المنطق . وليس يسعنا هنا إلا أن نعارض « ماكس هُرتن » معارضة صريحة ، مبينين تسرعه فى الحكم ، إذ أنكر تلك العناية على الفيلسوف المصرى (٣) . ونعتقد أن رأى « هُرتن » ، هنا كما فى مواضع أخرى ، لا يقوم إلا على معرفة جزئية لمؤلفات محمد عبده وآثاره (٤) . وسنرى بعدُ أن فيلسوفنا قد اهتم بالمنطق اهتماما شديداً ، وكانت له فى كثير من المسائل المنطقية العامة أفكارٌ لا تعوزها الطرافة ولا تخلو من القيمة الفلسفية .

فمنذ سنة ١٨٧٥ كما رأينا نحا محمد عبده بتوجيه أستاذه الأفغانى إلى دراسة

---

(١) من المعلوم أن كتب الغزالى نفسه قد أحرقت فى بلاد الأندلس . ويقول ابن طملوس فى بداية كتابه : « المدخل لصناعة المنطق » إن العلماء فى عصره قد أهملوا دراسة ذلك العلم ، وإن المشتغلين به كانوا يرمون بالبدع والمروق من الدين (طبع مدريد سنة ١٩١٦ ص ٧ — ٨) . ويروى أبو حيان فى تفسيره « البحر » أن المشتغلين بالمنطق من أهل الأندلس كانوا ، لخوفهم من غضب الفقهاء ، يتجنبون ذكر لفظ « منطق » ويشيرون إليه بلفظ « مَفعِل » (انظر : سنتلانا : « تاريخ المذاهب الفلسفية » محاضرات غير مطبوعة ، محفوظة بمكتبة الجامعة المصرية ، الجزء الأول ص ٢٣٥) . ومع أن المنطق كان أحد العلوم التى حمل عليها المتكلمون الأولون وأهل السنة المتشددون إلا أن الحملة لم تستطع أن تقضى عليه قضاء تاماً ، وأفضى به الأمر إلى إقرار تعليمه رسمياً فى الأزهر .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ٣٧ ، ٣٨ ؛ قارن « المنار » جـ ٨ ص ٣٨٧ — ٣٩١

(٣) هورتن : فى « محاولات » م ١٤ ، ص ٧٨

(٤) انظر مصادر البحث فى آخر هذا الكتاب .

عدد من الرسائل فى المنطق القديم ، أغلبها كان حينئذ مخطوطاً . وفى سنة ١٨٧٧ — وكان محمد عبده لا يزال طالباً للعلم بالأزهر — كتب مقالاً دافع فيه دفاعاً حاراً عن المنطق والكلام ، محاولاً أن يدرأ عنهما الأحكام المغرضة والشبهات العالقة بأذهان العامة ، بل المستقرة فى أذهان بعض الأزهريين ، فقال :

« إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين وتمييز الأفكار غثها من السمين ، وتبين كيف تتركب المقدمات لإنتاج المطلوب ... وأى مقدمة يصح أن تؤخذ ، . . وأيها يجب أن تطّرح . فهذا علم حقيق بأن يتخذ سلماً لجميع العلوم »[١] . وختم محمد عبده مقاله بنداء رفع فيه من شأن المنهج العقلى ، فقال :

« إذا لم نصرف الفكر فى تقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها ، ففى أى شىء نصرفه ؟ فإن ضلّ عنا رشادنا وغاب سدادنا فهل بشىء سوى الدليل نعرفه ؟ »[٢] .

وفى سنة ١٨٨٦ ، وكان محمد عبده منفياً فى سوريا ، اهتدى إلى كتاب « البصائر النصيرية » الذى نشره بمصر سنة ١٨٩٨ . ويلاحظ أن التعليقات والإيضاحات التى نشرها مع النص تكشف ، إلى جانب فكر نافذ سام مجدد ، عن معرفة عميقة بمذاهب المنطق عند الفلاسفة الإسلاميين ومنطق ابن سينا بوجه خاص[٣] . وإنما حرص محمد عبده على نشر هذا الكتاب الممتاز لكى يحث الأزهريين على أن يهتموا اهتماماً أعظم بدراسة المنطق ، ولكى يرعَى فى الجامعة تقليداً جميلاً بدأه الأفغانى[٤] .

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ٣٨ ؛ أدمس : « الإسلام والتجديد » ص ١٢٢

(٢) « تاريخ » جـ ٢ ص ٣٦ مقال عن « العلوم العقلية . . » .

(٣) قارن « البصائر » ص ٢ ، ١٥ ، ٤٠ ، ٥٤ ، ٧٦ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ١٣٦

(٤) « البصائر » ص ٢

وقد اشتغل محمد عبده فيما بعد بتدريس المنطق فى الأزهر ، وألقى فيه دروساً بقى لنا منها صفحات لم تُنشر بعد ، جمعها على الأرجح أحد تلاميذه أو مستمعيه . وتبدأ هـذه الصفحات بشرح محمد عبده لرسالة أخرى فى المنطق ، هى رسالة « تهذيب المنطق » للمصنف الأشهر سـعد الدين التفتازانى[١] . و يبدو أن محمد عبده قد طبق فى دروسه المنهج الأثير لدى أستاذه جمال الدين ، وهو يتلخص فى اتخاذ نص قديم أساساً لشرح تحليلى نقدى . وكان لتدريس محمد عبده طابع حىّ منوع يميزه من المناهج الجامدة التى كانت متبعة إلى ذلك الحين : لقد تخيّر عدداً من الـكتب التى تُعد أصيلة فى تكوين التراث القديم ، و بذل الجهد فى أن يفكر بدوره متأثراً بها .

* * *

٤ — وقد استمد محمد عبده منطقه من منابع متعددة :

(ا) منطق أرسطو كما فسره ابن رشد[٢] .

(ب) المنطق التقليدى عند المدرسة الفلسفية الإسلامية ، وأعظم من يمثلها ابن سينا الذى أثر منطقه فى فكر محمد عبـده أثراً ملحوظاً . لـكن منطق هذه المدرسة الإسلامية ما هو فى واقع الأمر إلا « أرغانون » أرسطو ، فيما عدا الخطابة والشعر ، مضافاً إليه بعض عناصر من أصل رواقى[٣] .

(ح) ربما صح أن نذكر هنا أيضاً آثار المؤلفات الحديثة لدى طائفة من المؤلفين الغربيين وخصوصاً الفرنسيين[٤] .

---

(١) تحت يدنا هذه الصفحات التى لم تتم ، ومعها ، بقلم محمد عبده ، جزء من « رسالة التوحيد » فى صيغتها الأولى .

(٢) انظر : هامش محمد عبده فى « البصائر » ص ٥٤

(٣) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٣١ بع .

(٤) نجد فى مكتبة محمد عبده ترجمة عربية لـكتاب فرنسى عن المنطق (المـكتبة رقم ٨٢٠)

٥ — ويرى فيلسوفنا كما يرى الفارابى وأغلب الفلاسفة الإسلاميين أن الفلسفة هى طلب الحق والخير فى الاعتقادات وفى الأعمال[١] ، والمنطق هو العلم الذى يكفل للنفس البشرية الوسيلة لبلوغ الحق واليقين[٢] . لكن الذى نبلغه بواسطة المنطق ليس يقيناً « ذاتياً » شخصياً يرجع إلى الظروف الخاصة لدى هذا الشخص أو ذاك ، وإنما هو يقين « موضوعى » من الممكن أن يُفرض على أى ذهن كان . ويرى محمد عبده ، وهو فى هذا على اتفاق مع الفارابى ، أن قوانين المنطق هى قوانين كلية « مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها »[٣] .

وللمنطق ، فضلاً عن كونه آلة للبحث والطلب تعيننا على بلوغ اليقين العلمى ، منفعةٌ عملية عظيمة ؛ وتلك كما يقول الفارابى : « فى كل ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا »[٤] ، أو كما يقول منطق « پور رويال » : « إنه يكشف عن عيوب بعض الحجج المضطربة »[٥] .

وبينما غرض المنطق عند ابن سينا هو « أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره »[٦] ، وبينما يبدو للمنطق بهذا الاعتبار قيمة هى أقرب إلى أن تكون سلبية ، نجد محمد عبده يعيّن لهذا العلم مهمةً إيجابية لا يستهان بها : وهى طلب الحق والوقوف عليه[٧] .

* * *

(١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٢ بع ؛ الفارابى : « إحصاء العلوم » نشرة عثمان أمين ، الطبعة الثانية ١٩٤٩ ص ١٠٢ بع ؛ وكذلك الساوى : « البصائر » ، ص ٣٠ ، ١٨٠

(٢) « البصائر » ص ١٣٨ هامش رقم ١

(٣) قارن : الفارابى : « إحصاء العلوم » ، الطبعة الثانية ص ٦٠

(٤) « إحصاء العلوم » ص ٥٤ — ٥٥

(٥) « منطق پور رويال » (بالفرنسية) المقال الأول .

(٦) ابن سينا : « الإشارات » طبع فورجيه ١٨٩٢ ص ٢ ؛ كارا دو ڤو : « الغزالى » (بالفرنسية) ص ١٦١

(٧) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩ ؛ انظر أيضاً : « البصائر » ص ٣

٦ — ويلاحظ محمد عبده أن العلماء فى كل أمة قد اعتنوا بضبط اللسان وصونه عن الخطأ فى الكلام ، ولهذا وضعوا قواعد علوم كثيرة فى اللغات . ولكن اللغات فى ذاتها لا يمكن أن يكون لها ذلك الشأن إلا لأنها « مجلى للفكر ، وترجمان له ، وآلة لنقل معارفه من ذهن إلى ذهن » . فإذا كان هذا مبلغ ما يُبذل من عناية باللغة ، وهى آلة للفكر ، أليس تدبير الفكر نفسه أوْلى بالعناية ؟[1] .

ويصرح محمد عبده بأن المنطق هو العلم الذى يضع قواعد تلزم مراعاتُها لضبط سير الفكر . والقواعد المنطقية ، إذ تجعل فكرنا بمأمن من الزلل ، تكون بمثابة ضمان لليقين[2] . فالمنطق هو « المعيار » و « الميزان » الفكرى[3] ؛ والقواعد المنطقية صادقة عند جميع الأذهان ، صحيحة فى كافة الأزمان[4] .

ويقول المفتى الأكبر كذلك إن السعادة التى يستطيع الناس أن يبلغوها فى هذه الحياة وفى الحياة الأخرى تعتمد على ما يبذلون من جهود . وإنما الأنبياء وحدهم يبلغون السعادة بفضل من الله ، من غير نصب . والجهود ، مهما تتعدد وجوهه ، يرجع فى مرد أمره إلى المجهود العقلى والروحى ، الذى يرمى إلى تحصيل العلم : لأن أفعال الإنسان تصدر عن إرادته ، وإرادته تحركها أفكاره ، وأفكاره ثمرة معرفته وثقافته . فالمعرفة إذن هى مصدر العمل[5] .

وإذ قد بينا أهمية المعرفة نستطيع أن نقول إن ضلالنا فى وسائلنا إليها يستتبع

---

(١) « المنار » جـ ٣ ص ٣٠٢ ؛ الفارابى : « إحصاء العلوم » ص ٥٩

(٢) « المنار » جـ ٣ ص ٣٠٢ ؛ انظر أيضاً مخطوطة « دروس محمد عبده عن منطق التفتازانى » ص ٣ ؛ قارن : « إحصاء العلوم » ص ٥٣

(٣) « البصائر » ص ٢ مقدمة محمد عبده .

(٤) « المنار » جـ ٣ ص ٣٠٢ ؛ انظر مادة « قياس » فى « موسوعة الإسلام » ملحق ص ١٣ ب (من النسخة الفرنسية) .

(٥) «المنار» جـ ٣ ص ٣٠٢ . لعل محمد عبده كان يستطيع أن يقول مع إدمون جوبلو : إن «المعرفة مصباح على ضوئه يتجه العمل . وغايتها المباشرة هى النور ، أما توجيه العمل فهو غاية متأخرة » (جوبلو : « رسالة فى المنطق » (بالفرنسية) ص ٣

نتائج ذات مساس بسعادتنا : لأننا فى الحياة شبيهون بالمسافر الذى يحتاج فى طريقه للوصول إلى غايته إلى الأنوار الكاشفة والمعالم الهادية[١] .

والمنطق يقوم بمهمة ذلك الدليل الهادى : يصحح الفكر و يعصمه من الخطأ و ينحو به نحو اليقين . ومن أجل هذا استحق هذا العلم أكبر عناية ممن يطلبون السعادة[٢] .

* * *

٧ — و يرى فيلسوفنا أنه « لا يمكن أن ينتفع الإنسان بالمنطق ولا بغيره من العلوم — مهما قرأها وراجعها — إلا إذا عمل بها ، وراعى أحكامها حيث ينبغى أن تراعى »[٣] . وقد قيل بحق إن الثقافة الصحيحة هى على التحديد ما يتبقى بعد أن ينسى الإنسان كل ما كان قد تعلمه من قبل . و يصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار هما خير وسيلة للاحتفاظ بالمعرفة المكتسبة وجعلها بالتالى أكثر واقعية وأشد أثراً[٤] .

و إذن فالمنطق عند محمد عبده ، كما هو عند أغلب مناطقة الإسلام ، لا ينبغى أن يظل دراسةً نظرية صرفة[٥] ، وإنما هو فى آن واحد علم وفن ، أو هو بعبارة ابن سينا المشهورة : « علم آلى »[٦] . و يقول الفيلسوف المصرى إن كل علم وكل منطق صحيح لا يحفظه إلا العمل به « و إلا فهو منسىّ لا محالة »[٧] . ها نحن أولاء نجد أنفسنا فى لب مذهب « البراجماتية » . وقد يشوق الباحث أن

---

(١) « المنار » جـ ٣ ص ٣٠٢
(٢) نفس المصدر ؛ قارن : الساوى : « البصائر » ص ٤
(٣) « المنار » جـ ٣ ص ٣٠٥
(٤) « المنار » نفس الموضع .
(٥) الغزالى : « محك النظر » ص ٤ ، ٥ ؛ وأيضاً الساوى : « البصائر » ص ٥
(٦) ابن سينا : « منطق المشرقيين » القاهرة ١٩١٠ ص ٥ — ٨
(٧) « المنار » جـ ٣ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ .

يوازن هنا بين نظرات فيلسوفنا المصرى و بين نظرات فيلسوف إنجليزى معاصر، هو من أنصار مذهب « البراجماتية » فى إنجلترا ، وهو « ف . ك . س . شِلر » ، الذى كتب سنة ١٩٢٩ مؤلفاً فى المنطق وسمه بعنوان يعبر تعبيراً قوياً عن مغزاه : « منطق للاستعمال »(١) .

* * *

٨ — ولنسجل هنا خاصية هامة تميز بها موقف محمد عبده كله : يرى المفكر المصرى أن المنطق والروح العلمية بوجه عام ينبغى أن يُضفَى عليهما طابع أخلاقى عال . ولقد عبر محمد عبده فى غير موضع من مؤلفاته ودروسه عن اعتقاده الراسخ بأنه لكى يتحرر الإنسان من الأوهام المشهورة والأحكام السابقة والآراء الشائعة ؛ ولكى يستحق أن يندرج فى سلك المشتغلين بالعلم ؛ و بالإجمال لكى يتيسر له أن يطلب الحق والخير طلباً مجدياً — ليس يكفى أن يكون ذا ذكاء نافذ ، بل ينبغى أيضاً وأولاً أن تتوافر فيه صفات أخلاقية ، أهمها الشجاعة ، و بذل الجهد ، والنزاهة ، ومحبة الحق . ونبرات محمد عبده فى هذا المقام تذكرنا على نحو يثير الاهتمام بأقوال « سبينوزا » فى كتابه « تقويم الذهن »(٢) .

* * *

٩ — و يصرح الإمام بعد ذلك بقوله إنما ينتفع بالمنطق الذى هو علم الفكر من كان له فكر . و إن فكراً يكون مقيداً بالعادات ، مستعبداً للتقليد لهو فكر ميت لا شأن له ولا حياة : إذ أن « الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح إذا كان مطلقاً مستقلاً ، يجرى فى مجراه الطبيعى الذى وضعه الله تعالى إلى أن يصل إلى غايته »(٣) .

---

(١) عثمان أمين : « المذهب الإنسانى عند ف . ك . س . شلر » (بالفرنسية) مجلة كلية الأداب م ٤ ج ٢ القاهرة ١٩٣٩

(٢) قارن : سبينوزا : « تقويم الذهن » (ترجمة فرنسية بقلم أپون) .

(٣) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٣ ؛ « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٢

فينبغى أن لا يُذِل الإنسان فكره لشىء سوى محبة الحق ، « فإن الذليل للحق عزيز »[١] . نعم إن واجبنا أن نسير فى وجودنا الحاضر مهتدين بتجارب السلف ؛ لكن ليس من واجبنا أن نقبل جميع ما يؤثر عنهم من تقاليد دون فحص وتمحيص ؛ بل ينبغى أن نستعمل فيها تفكيرنا : فإذا وجدناها صحيحة ، ومعنى هذا بلاريب أنها موافقة للعقل ، قبلناها وإلا رفضناها . هذا البحث الحر ، هذه الحاسة الناقدة ، فيما يرى محمد عبده ، هى ما يميز الحيوان الناطق من سائر الحيوان[٢] .

* * *

١٠ — ويقول محمد عبده : بالشجاعة يتحرر الإنسان من رق التقليد ، ومن كل خضوع أعمى لسلطة من السلطات . « والشجاع هو الذى لا يخاف فى الحق لومة لائم : فمتى لاح له صرّح به وجاهر بنصرته وإن خالف فى ذلك الأولين والآخرين » . ويقوله أيضاً : « لا يرجع عن الحق أو يكتم الحق لأجل الناس إلا الذى لم يأخذ إلا بما قال الناس . ولا يمكن أن يأتى هذا من موقن يعرف الحق معرفة صحيحة[٣] » . وإن استعمال الفكر والبصيرة فى الدين يحتاج إلى الشجاعة وقوة الجنان ، و « أن يكون طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف »[٤]

فالأمر إذن أمر الشجاعة فى التفكير ، وهى كما قيل بحق « قد أزالت من هذا العالم الفزعَ والقلق ، وستزيل منه كذلك كثيراً غيرهما ، على قدر ما يألف الناس التفكير » . ويرى محمد عبده أن الرجل العادى كثيراً ما يصبح عبداً لغيره :

(١) « المنار » ، نفس الموضع .
(٢) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٤
(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٧٦١ بع .
(٤) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٤

يريد أن لا يخالفهم فيوافقهم ، ويتجنب أن يفكر مستقلاً عنهم ، خشية أن يحتقروه أو يلوموه : إن فكر الإنسان لا يستعبده إلا الخوف من لوم الناس واحتقارهم له إذا هو خالفهم . والرجل العادى يمكن أيضاً أن يغدو مستعبداً لخوف آخر : وهو « الخوف من الضلال إذا هو بحث بنفسه » وسار وحده طلباً للحقيقة[١] . وهنا يصيح محمد عبده : إن الخوف من الضلال هو عين الضلال ؛ إذ أى ضمان آخر يكون لدى هذا الإنسان على أن الطريق الذى سلكه ليس هو الطريق الصحيح ؟

وهو يقول أيضاً : إن رجل الخير شجاع مقدام . لا يخشى لوما ولا عزلة عن الناس . إذا رأى الحق أعلنه تواً وناصره علانيةً وإن خالف فى ذلك جميع الناس : ذلك لأن من كان على يقين لم يتستر ولم يتكتم ولم يعدل عن رأيه[٢] .

لكن الشجاعة عند محمد عبده ، وشأنها شأن الحرية ، لا تعنى العناد أو الاستهزاء بالحق ، فإن ذلك أدنى إلى أن يكون وقاحة لا شجاعة : ذلك لأن المستهزئ بالحق ليس لديه من الصبر والاحتمال وقوة الفكر ما يسبر به غور الأقوال ويمحص به الحجج والبراهين ، فهو أجبن من المقلد ، وأقل احتمالاً لمكاره البحث وأضعف نفساً على مواجهة الحق[٣] .

إنما الشجاعة فى الواقع على ضربين :

---

(١) كتب جوبلو : «ليست التفاهة العقلية فى الغالب سوى التسرع فى الاستسلام للجهل» « يخاف المرء أن يناله التعب ، ويفضل أن لا يعرف ، على أن يبحث عن المعرفة ، ويؤثر أن لا يفهم ، على أن يبحث عن الفهم . . ، وينفر الإنسان من بذل المجهود العقلى بدلاً من أن يجد فيه بهجة ومتعة ..» (جوبلو : «رسالة فى المنطق » بالفرنسية ، ص ٣٧٧) .

(٢) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٤

(٣) قارن : جوبلو ، إذ يقول : « إن إدخالنا مع الحرية التعسفَ فى الذهن ، معناه استبعاد العقل منه والقضاء على المنطق » (جوبلو : « رسالة فى المنطق » ص ٣٨٦) .

(ا) شجاعة سلبية ، وهى عبارة عن تحطيم أغلال التقاليد ، وعدم مجاراة العرف والخروج على مراسم الروتين .

(ب) وشجاعة إيجابية ، وتتمثل فى وضع قيود أخرى ، هى قيود العقل السليم والفهم الصريح ؛ وبالإجمال هى الخضوع لقواعد المنطق ، وهو الميزان الصحيح الذى « لاينبغى أن يقر رأى ولا فكر إلا بعد أن يوزن به ويظهر رجحانه » . تلك هى الشجاعة الحقة التى تجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن الأوهام والأصنام السوقية ، والتى بها « يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده »[1] .

وإذن فنحن نجد أنفسنا وقد سرنا مع محمد عبده إلى موطن الحق والخير فى آن واحد . وعلى هذا النحو تبدو دراسة الحكمة عامةً ودراسة المنطق خاصةً . وقد حققت لدينا مطالب العلم والأخلاق جميعاً .

***

١١ — لقد أبان محمد عبده كما نرى عن تلك الفكرة الخصبة عن الموقف الأخلاقى لرجل العلم . وهى فكرة تبدو لنا رواقية فى صميمها[2] ؛ وهى متمشية مع نظرات الفلاسفة الرواقيين الذين كانوا يرون « أنه لا يمكن أن يكون رجل الخير غير العالم الطبيعى والمنطقى » و « لأن من المحال عندهم تحقيق المعقولية على انفراد فى هذه المجالات الثلاثة (المنطق والطبيعة والأخلاق) وإدراك المعقولية فى سير الحوادث الكونية دون أن نتحققها فى سلوكنا الخاص »[3] . وهذه الفكرة قد بسطها فى زماننا هذا بسطاً رائعاً عالم المنطق الفرنساوى « إدمون جوبلو »[4] .

(١) « المنار » ج ٣ ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ؛ قارن : « تاريخ » ج ١ ص ٧٦٣

(٢) انظر : عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٦٥

(٣) برهييه : « تاريخ الفلسفة » م ١ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ (بالفرنسية) .

(٤) جوبلو : « رسالة فى المنطق » ف ١٨ ص ٣٧٦ — ٣٨٠

وفى وسعنا الآن أن نستخلص مما تقدم النتيجة الضرورية : وهى أن محمد عبده كان عظيم الثقة بالروح العلمى و برسالة العلم ، إذا اهتدى العالِمُ بقواعد المنطق الصحيح . وتتلخص هذه القواعد فى ثلاث أساسية : اكتساب الشجاعة فى التفكير ؛ ورؤية الأشياء على ما هى عليه ؛ ثم تحقيق حرية النفس بإزاء تحكم الأهواء وتحيز الآراء ؛ وأخيراً صون استقلال الذهن والحرص على أن لا يُذعن إلا للحق ...

تلك هى القواعد الذهبية التى أشاد بها المفتى الأكبر ودعا إليها فى مناسبات عديدة ؛ و بمثل هذه العبارات كان يخاطب فى الأزهر تلاميذه الذين التفوا حوله ، جرياً على عادة قديمة ، احتفالاً باختتام دروس الأستاذ فى المنطق .

وجملة القول إن مذهباً عقلياً ينطوى على عناصر برجماتيقية و إنسانية ، وموجَّهاً على الخصوص إلى تزكية صفات أخلاقية ، ذلك فيما يبدو هو الطابع الغالب على آراء محمد عبده المنطقية .

الفصل الثالث

محمد عبـــده الناقد

١ — فى السنوات الأولى لهـذا القرن ، انتهت زعامة الفكر فى مصر إلى الأستاذ الإمام محمد عبده . فاشتغل ذلك الفيلسوف بالتجديد الدينى والإصلاح الاجتماعى ؛ وكان بحق رجل علم وعمل ، ورجل دنيا ودين .

وفى ميدان النظر الشاسع الممتد من بحوثه فى اللغـة والمنطق إلى نظراته عن الدين والمصير الإنسانى ، من العبث أن نلتمس عنده مذهباً فلسفياً محكما ، إذا أخذنا « المذهب » على المعنى المفهوم عند بعض فلاسفة الألمـان مثل « فشته » و « هيجل » ، أعنى توزيعاً لأجزاء الفلسفة ومهامهـا ، وفقاً لفـكرة سابقة محدودة من قبل .

٢ — على أن محمد عبده لم يشأ أن يحصر الفلسفة فى نطاق المذاهب المغلقة . ويلوح لنا أنه بهذا الصدد على اتفاق فى الرأى مع « الفلاسفة » من أهل القرن الثامن عشر فى فرنسا ، أولئك الذين « يذهبون إلى أن العقل يرى ، وقد أضحى مستكملاً أسباب نضجه ، أنه لم تعد به حاجة إلى جهاز معقد لفلسفة اصطلاحية ، وأنه يستطيع — مستنداً إلى الوقائع — أن ينشئ عملا فلسفياً ، مستقلاً عن أى نعرة مذهبية ، ومعتمداً على نقـد مباشر للأفكار والمعتقدات ، والأنظمة التقليدية »[١] .

وإذ أعلن محمد عبده ما لصفوة المفكرين من حق فى التظر النقدى لأحوال

---

(١) دلبوس : « الفلسفة الفرنساوية » (بالفرنسية) ص ١٥٤

مجتمع فاسد ، فقد أخذ يهاجم ما يخالف الصواب من أخلاق وعادات شائعة ، سواء بين عامة الناس أو بين علماء العصر .

٣ — ونستطيع أن نجمل وجوه نقده للمجتمع المصرى فى أربعة جوانب رئيسية : عقلية ، وأخلاقية ، ودينية ، واجتماعية .

(ا) **الجانب العقلى** : وجه محمد عبده شديد النقد للمشتغلين بالعلم فى عصره . وكثيراً ما نعى عليهم جهلهم وضيق عقولهم . وقد بدأ هجومه عليهم سنة ١٨٧٦ فى حاشيته على شرح الدوانى للعقائد العضدية[١] . وفى سنة ١٨٩٠ لم يكن يبدو أن أفق تفكيرهم قد اتسع شيئاً ما . ويكفى لكى يتضح لنا هذا الجانب أن نقرأ حديث الأمير شكيب أرسلان عند زيارته لبعض كبار علماء الأزهر[٢] .

أما الفقهاء فقد نعى عليهم تزمتهم وتشبثهم بحرفية النصوص ، وحمّلهم تبعة ما وصل إليه المسلمون من قلة الاكتراث بدينهم . وكان يقول : إن الناس تحدث لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم يرد لها ذكر فى كتب الفقه . « فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟ هذا لا يستطاع . ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها » ويقول أيضاً : « إن العامى الذى يحتاج إلى الكسب والعمل لا سعة عنده لصرف سنين طويلة فى تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات فى الأزهر من هذه الكتب الضخمة الصعبة . وأى حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة والتدقيقات المسرفة فى مسائل المياه والطهارة والصلاة ؟ » . ألم يقل النبى : « صلوا كما رأيتمونى أصلى ؟ » . وشرحُ صلاته ووضوئه يمكن بيانه فى ورقات قليلة[٣] .

---

(١) محمد عبده عبده : « حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية » القاهرة المطبعة الخيرية سنة ١٩٠٥ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٤١١

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ١ ص ٩٤٣ — ٩٤٥

وأما العلماء فقد وجه الإمام إليهم لوماً له كل الحق فيه : نعى عليهم افتقارهم إلى روح النقد والتمحيص ، وتمكّن الخرافات والأوهام من أكثرهم ، حتى إن الشيخ حسّونة — وكان من خيرة علمائهم — دأب على تقبيل يد أحد « الأولياء » الأدعياء الذين كانوا يخدعون جمهرة البسطاء بما يلبّسون عليهم و يوهمونهم من المكاشفات والكرامات(١) .

وقد غدا النقد الذى وجهه الأستاذ الإمام إلى التعليم فى الأزهر أمراً معروفاً . أخذ المصلح على التعليم الأزهرى قصوره من حيث الشكل ومن حيث الموضوع ، و بعبارة أخرى من حيث الطريقة ومن حيث المادة : أما من حيث الطريقة فبعض العلماء كانوا ينفقون السنوات الطوال فى وضع الحواشى على شرح لنص من نصوص مؤلف قديم . وهم يفسرون العبارات والعلاقات بين الألفاظ فى إسهاب كثير : « كأن كلام المؤلف قد أنزل من السماء على معصوم ، فلا يصح أن تقع فيه أداة إلا ولها من أسرار المعانى ما لا يعرفه إلا مثلهم من علية المحققين ! » .

هكذا كانت طريقة الشيخ الشربينى — الذى كان شيخاً للأزهر — وقد نهج على نهجه كثير من الأساتذة ، حتى أصبح آباء الطلبة يئنون من طول إقامة أبنائهم فى رحاب الأزهر دون أن يظفروا منه بطائل . أما فيما يتصل بمادة التعليم فقد لاحظ محمد عبده أن التعليم الدينى الذى يزعم الأزهريون أنهم يقومون بتدريسه لم يُعنَ مع ذلك العناية الواجبة بما هو ديني على الحقيقة : فإن أغلب علماء الأزهر لم يكن لهم اهتمام إلا بتدريس ما يسمونه « علوم الوسائل » كالنحو والصرف والمعانى وغيرها مما ليس فى علوم الدين و إن كان من مقدماتها ، بل إن دروس

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤٩٦ .

التفسير نفسها لم تكن تعدو عندهم شروحاً لغوية لبعض النصوص و بعض الكتب المتداولة[١].

وعلى الجملة : استنكر محمد عبده ذلك اللون من الثقافة « المدرسية » التى تنمى الذهن دون أن تقوى الشخصية ، وتدفع إلى الجدال دون الإنتاج ، و إلى القول دون العمل . ولهذا النقد ولا شك وجاهته ، لا سيما أن ضعف الإرادة ووهن الشخصية كانا من الظواهر البارزة عند كثيرين من أهل الذكاء فى المجتمع المصرى .

(ب) **الجانب الأخلاقى** : رأى الأستاذ الإمام أن ضعف المسلمين مصدر جمودهم وقصورهم عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية التى نص عليها القرآن الكريم فى سورة « العصر » : فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسماً واكتفوا به عَلَماً ورسماً ؛ وورثوا عن الآباء والأمهات صوراً وعبادات لا يحوك بصدرهم شيء من معناها . وأوفرهم حميةً على التوحيد أملأهم من الإشراك تحت أسماء اخترعها ، كالوسيلة والواسطة وغير ذلك مما لم ينزل به الله سلطاناً . وأما العمل الصالح فكيف يجتمع مع الحسد والعداوة والكبرياء والجهل والكسل ، ونحو ذلك مما تراه فى عامتهم والأغلب من خاصتهم ؟ » . كيف تواثم الأخلاق الصحيحة أخلاقَ قوم يرضون شهادة الزور ، و يتعاطون الرشوة ، و يألفون المحاباة ، و يذعنون لأصحاب السلطان ، و يتعالون على الضعفاء والمحتاجين ؟ زد على ذلك أنه ليس بينهم ما يدل على تضامن فى البحث عن الحق والخير ؛ يرون ما يرون من المنكرات ، و يحسون ما يحسون من فاسد الاعتقاد ، وكل منهم ساكت عما يرى و يحس من الآخر ، كأنه لا صلة بينهم فى الدين ؛ وكأن لم يرد فى دينهم ما يدعوهم إلى التناصح . ولو تراءى لواحد منهم أن يوجه اللوم إلى أمر ، أو أن يسدى النصح

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٥٠٦

لآخر ، لقامت عليه قيامته ولظنه محتقراً لمنزلته ، ولوجد من حذّاقهم من يلومه ويقبح عمله ! قوم هذا شأنهم كيف لا يتعجلون الهلاك ويبوءون بالخسران ؟[١]

والعلماء خاصةً لا يبالون بمصالح الوطن العليا : فقد حصروا علمهم فى الشروح والحواشى والتقارير على نصوص قديمة ، وجهلوا كل شىء سواها ، حتى أصبحوا « كأنهم ليسوا من أهل هذا العصر ، بل ليسوا من أهل هذه الدنيا ! » ، وإنما يعيشون على هامش المجتمع[٢] .

أما العامة فقد شاع بينهم الخطأ الذى وقع فيه العلماء والصوفية فى فهم معنى « القضاء والقدر » و « التوكل » ، فمالوا إلى التواكل والكسل وقعدوا عن العمل ، واستسلموا إلى الحوادث تصرفهم حيثما تهب ريحها ، ويظنون أنهم بذلك يُرضون ربهم ويوافون رغائب دينهم[٣] .

ثم إن المسلمين فقدوا الثقة فى أنفسهم ، ولم يعُد لديهم أمل فى نهوض بلادهم . ونشأت عن هذه الحال النفسية آفات التردد وفتور الهمة وضعف العزيمة ، وفساد العمل ، يبتدئ من البيت وينتهى إلى الأمة ، ويمر فى كل طبقة ويجول فى دوائر الحكومة[٤] .

(ح) **الجانب الدينى** : فى فجر الإسلام بلغ المسلمون شأوًا بعيداً فى القوة المادية والمعنوية . ولكن فى عصور متأخرة « ظهر فيهم أقوام بلباس الدين ، وأبدعوا فيه وخلطوا بأصوله ما ليس منها » . فانتشرت بينهم العقائد الجبرية ، وأعانت على انتشارها عوامل سياسية . « هذا إلى ما أدخله الزنادقة فيما بين القرن الثالث والرابع ، وما أحدثه السوفسطائية الذين أنكروا مظاهر الوجود وعدّوها

---

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٥٢ ، ٥٣

(٢) قارن : رشيد رضا : « تاريخ » ج ١ ص ٤١١

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٦ ، ٤٥٧

(٤) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٩

خيالات تبدو للنظر ولا تثبتها الحقائق ، وما وضعه كذبة النقل من الأحاديث ينسبونها إلى صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، ويثبتونها فى الكتب وفيها السم القاتل لروح الغيرة ؛ وإن ما يلصق منها بالعقول يوجب ضعفاً فى الهمم وفتوراً فى العزائم »[١] .

ويأخذ محمد عبده على المسلمين أنهم زيفوا تعاليم دينهم . وهو بهذا الصدد يقسم المجتمع طائفتين كلتاهما ملومة فى آرائها وعقائدها : فهو يندد بما درج عليه علماء الإسلام من شكلية ، وتزمت ، وانشغال — يبلغ حد المرض — بملاحظة أدق التفاصيل فى العبادات كالوضوء والصوم ، كما ينعى عليهم استخدام المعارف الدينية فى أغراض نفعية[٢] .

أما عقائد العامة فيرى محمد عبده أنها ألفاظ لا تمتّ إلى الدين بسبب : فهى عند الجمهور عود إلى العقائد الجبرية ، من نحو أنه لا حرية ولا اختيار للإنسان فيما يفعله ، وإنما هو مجبر فيما يصدر عنه جبراً محضاً ، فلهذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض ولا اقتراف السيئات ؛ ومثل أن رحمة الله لا تدع ذنباً حتى تشمله بالغفران : وإذن فليفعل الإنسان من الموبقات ما يشاء فلا عقاب عليه[٣] .

ووجّه الأستاذ الإمام أعنف نقد إلى البدع المذمومة المنتشرة بين المسلمين فى عصره ، مثل بدعة « الدوسة » وهى عبارة عن أن ينطرح الناس على الأرض مصطفين أحدهم لجنب الآخر ، ثم يعلو أحد الشايخ على ظهورهم بحصان يدوسهم

---

(١) « العروة الوثقى » ص ٩٤ ؛ قارن : « تاريخ » جـ ١ ص ٣١٨

(٢) « تفسير المنار » م ٢ ص ١٩٧ . صرح محمد عبده فى تقرير قدمه إلى الجمعية التشريعية أن الغرض من دارسة القرآن هو الهداية الدينية والأخلاقية لا استخدام الكتاب الكريم وسيلة للتكسب ، كما يصنع المقرئون فى الأفراح والمآتم (انظر : كرومر : « مصر » رقم ١ (١٩٠٤) ص ٧٤)

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٢ ص ٥٠٩

واحداً بعد واحد ، حتى ينتهى إلى آخرهم ؛ وذلك بدعوى أنها من قبيل الكرامات ![1] إن موقف محمد عبده من البدع المنتشرة فى العالم الإسلامى فى أخريات القرن التاسع عشر شبيه بموقف ابن تيمية من بدع الصوفية فى عصره[2] .

ومن قبلُ سجل محمد عبده فى مشروعه عن إصلاح التعليم الدينى الذى كتبه إبان نفيه فى بيروت ، ما ينجم عن الجهل بالدين من عواقب وخيمة ، فقال : « وبالجملة فإن ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا تراهم يفرّون من الخدمة العسكرية ، ويطلبون للتخلص منها أية حيلة ، وهى من أهم الفروض الدينية المطلوبة منهم . نرى غيرهم من الأمم يتسابقون إلى الانتظام فى سلك جنديتهم ، مع أنها غير معروفة فى دينهم ، بل مضادة لصريح نصوصه ، ونرى المسلمين يبخون بأموالهم إذا دعت الحال إلى مساعدة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة ، ولا يبخلون بذلك على شهواتهم ، بعكس ما نرى فى سائر الأمم ! هكذا انطفأ من المسلمين مصباح العقل ، فلا يعرفون لهم رابطة يرتبطون بها ولا يهتدون إلى جامعة يلجأون إليها ، وتقطّع ما بينهم : « تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ، ذلك بأنهم قوم لا يفقهون »[3] .

(د) **الجانب الاجتماعى** : يوجه محمد عبده اللوم إلى رجال الفكر فى عصره لأنهم لم يقدموا على أى محاولة لإصلاح مجتمع هم أعلم الناس بما يشوبه من عيوب ؛ وكأنهم ينتظرون أن يسعى الإصلاح إليهم ، وأنظارهم مصوّبة دائماً إلى الحكومة يرتقبون منها أن تبادر هى بكل إصلاح .

ويحثّ الفيلسوف مواطنيه على أن يقتحموا الميدان بأنفسهم ، وأن ينظموا

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٢ ص ١٣٦ — ١٤٢

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٢ ص ١٣٣ — ١٣٦ — (راجع نقد ابن تيمية للبدع الصوفية فى : « رسائل ومسائل » طبع رشيد رضا ، قاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ١٤٢ بم) .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٢ ص ٥٠٨ ، ٥٠٩

جهودهم ؛ وهو يدعو الأغنياء منهم إلى المساهمة فى المشروعات العامة ، وبالجملة يهيب بالمصريين أن يتضامنوا تضامناً فعالاً فى جميع أمور الحياة ، معنوية كانت أو مادية(١) .

ويلاحظ محمد عبده أن المسلمين أساءوا فهم معنى الطاعة للسلطة الحاكمة ، فألقوا كل شأن من شئونهم على عاتق الحكومة ، معتقدين أنهم غير ملزمين أن يعاونوها من جانبهم إلا بدفع الضرائب التى تفرضها عليهم : « ومَن رأى حزن الآباء إذا طُلب أبناؤهم لأداء الخدمة العسكرية ، وما يبذلونه من السعى لتخليصهم منها ، حكم بأن ما يعقله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لا يمكن انطباقه على أوليات العقل ، وعرف أن ثقتهم بالحاكم قد بلغت إلى حد التأليه ، من حيث ظنوه قادراً على كل شىء ، بدون عون من أحد ، وانقلبت تلك الثقة إلى الإدبار والتخلى عنه ، من حيث أنهم تركوه وشأنه لا يساعدونه فى حادث ولا يعينونه فى أمر مهم ، اللهم إلا إذا أرغموا على ذلك » . ومنذا الذى يحسن عملا إذا أُلجئ إليه بالرغم منه ؟ ومن هنا انصرف المسلم عن « النظر إلى الأمور العامة جملةً ، وضعف شعوره بحسنها وقبيحها ، اللهم إلا ما يمس شخصه منها » .

أما صورة الدولة فى أذهان الحكام فلم تكن خيراً منها فى أذهان المحكومين : لم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم و إذلال النفوس لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال لإنفاقها فى إرضاء شهواتهم ؛ لا يرعون فى ذلك عدلاً ولا قانوناً ، حتى أفسدوا أخلاق العامة ، بما حملوها على الكذب والنفاق والغش ، وكانوا أسوأ مثل يقتدى به الشعب(٢) .

وعلى الجملة نستطيع أن نقول إن الأستاذ الإمام لم يكفّ عن نقد الآراء

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٤٨

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٨

الباطلة والأعمال الفاسدة فى مجتمع جهل معنى الدين فى جوهره وابتعد عن إدراك روحه ، ولم يبق له منه إلا ظواهر لا تطابقها البواطن ، مجتمع تحكمت فيه الشهوات، « فلم تبق رغبة تحدو بالناس إلى العمل إلا ما تعلق بالطعام والشراب والزينة والرياش والمناصب والألقاب » ، مجتمع أخذ بلب أفراده المجد الكاذب « وأحبّ كل واحد أن يُحمد بما لم يفعل ، وذهب الناقص يستكمل ما نقص منه بتنقيص الكامل »[1] .

* * *

٤ — أنّى إذن يكون الخلاص ؟ أينبغى أن نلتمس علاج المجتمع الإسلامى فى محاكاة آراء الغرب وعاداته ؟ .

للإجابة على مثل هذا السؤال نرى أن الشيخ عبده قد سبق إلى مهاجمة هذه النزعة ، نزعة الاقتباس عن آراء الغرب اقتباساً سطحياً عارياً عن الفطنة و بعد النظر ، فقال : « إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا وهى هى ، كبلاد أوربا — وهى هى — لا ينجحون فى مقاصدهم ، ويضرّون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح ، ويضرّون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح ؛ فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ، ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان » وقال أيضاً : إن الذين يرومون الخير الحقيقى لوطنهم ، يجب أن يوجهوا اهتمامهم إلى إتقان التربية ونشر التعليم ، إذ أن إصلاح نظم التربية والتعليم فى البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسراً[2] . ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم ، سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب ، هؤلاء يخطئون خطأ كبيراً : فهُم

---

(١) محمد عبده : « تفسير جزء عم » ص ٤٧

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ١٢٢

يبدأون بما هو فى الحقيقة نهاية تطور طويل المدى . . . ويظهرنا تاريخ الدول الأوربية العظيمة على أنها لم تصل إلى درجتها الحالية من المدنية إلا بعد أن عانت عناء شديداً ، وضحت تضحيات عظيمة . ومع هذا فلا تزال تلك الدول بعيدة عن الغاية التى ترمى إليها ؛ فإن الدول الأوربية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها ، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها . وأدى الصراع الحربى والاقتصادى بينها إلى تطور الفكر فيها[(١)] . « ولو تأملنا تاريخ سير التقدم الأوربى لرأينا أسباب التقدم يجمعها سبب واحد ، وهو إحساس نفوس الأهالى بآلام صعبة الاحتمال من ظلم الأشراف النبلاء ، وغدر الملوك ، وضيق وجوه الاكتساب . . . وهذا الإحساس هو الذى دعا الأنفس الكثيرة العدد إلى الخروج من هذه الآلام ، فطلبوا لذلك أسباباً متنوعة ، أقواها التعاضد على ترويج وسائل الكسب ، وافتتاح أبواب الرزق ، فكانت تعقد لذلك المحالفات والمعاهدات وتتألف له الجمعيات ، فكان جرثومة تقدمهم أمراً منبثاً فى غالب الأفراد ، ومحرزاً فى أغلب العقول ، وهو نشاط الأهالى فى اجتلاب الثروة ، وطلبهم لحرية العمل لينالوها ؛ ثم تدرجوا فيه ينتقلون من حال إلى حال ، حتى عم التغير جميع العادات والمشارب والقوانين »[(٢)] . وإذن فقد كان هذا عندهم تقدماً طبيعياً تدريجياً . « أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالى على غير علم منها بأنفسهم » .

ومن المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوربيين فى مظاهر مدنيتهم وأعراضها فحسب ، كمظاهر الأبهة والترف ، دون أن يسائلوا أنفسهم عن جوهر تلك المدنية وروحها . وكان لهذه المحاكاة للغرب أثر غريب على عدد كبير

---

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ١٢٣

(٢) « تاريخ » جـ ٢ ص ١٢٦

من أغنيائنا : فقد تورطوا فى الحماقات ، وسعوا وراء اللذات ، وأولعوا بالترف ، وأهملوا جوهر المدنية الصحيح ، ألا وهو قداسة القانون الأخلاقى ، والشعور بالحقوق الطبيعية ، وأداء الواجبات الاجتماعية[١] .

و يقول محمد عبده فى ختام تلك الملاحظات الناقدة : « إننا نخشى لو تمادينا فى هذا التقليد الأعمى ، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة ، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا ، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدى أيضاً فلا يفيد ... » . والطريق القويم هو التنوير و إيقاظ الوعى العام ؛ وتشكيل جمعيات فى القرى والمدن لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات ؛ ثم وضع حدود قويمة للأعمال الشخصية والأخلاق والتصرفات : فإن إصلاح الأخلاق والأفكار والأعمال من أهم واجبات البلاد[٢] .

* * *

٥ — إن موقف محمد عبده من إصلاح المجتمع المصرى موقف هو غاية فى الوضوح . اقتنع المفكر المصلح اقتناعاً يقينياً بأن التقدم الصحيح هو تقدم العلم والتربية والأخلاق ، وأن هـذا التقدم لن يكون ثابتاً باقياً إلا إذا سار وئيداً أكيداً . و إن تجربة أستاذه جمال الدين الأفغانى لا يمكن إلا أن تؤيده فى اقتناعه هذا . ومن هذا نفهم لم أقلع محمد عبده إقلاعاً عاجلاً عن الأساليب الثورية العنيفة التى بشر بها أستاذه ، وآثر أساليب أبطأ ولكنها أبقى أثراً ، وذلك بنشر التعليم العام والتربية الشعبية[٣] .

وقد كتب الشيخ فى « الوقائع المصرية » سنة ١٨٨١ : « الحكمة أن تُحفظ للأمة عاداتها الكلية المقررة فى عقول أفرادها ، ثم يطلب بعض تحسينات فيها

(١) نفس الموضع .
(٢) « تاريخ » جـ ٢ ص ١٣٢
(٣) انظر مقالنا فى « الرسالة » عدد ٢٢ فبراير ١٩٣٧

لا تبعد عنها بالمرة . فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدريج ، حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون . أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه ، أو كلّفوا من العمل ما لم يعهدوه ، أو خوّلوا من السلطة ما لم يعودوه ، رأيتهم يتحفظون فى السير لخفاء المقصود عنهم ، وضلال الرأى فيما لم يكن يمر على خواطرهم ؛ فيمكن أن يخرجوا عن حالتهم الأولى ، لكن إلى ما هو أتعس منها بحكم الاستعداد القاضى عليهم بذلك »[1] .

وجملة القول إن الجرأة والحكمة هما الطابعان اللذان يميزان شخصية محمد عبده ناقد المجتمع المصرى .

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ١٢١

الفصل الرابع

نظرية الحرية

١ — تمهيد :

الحرية على ضروب مختلفة : فمنها « البدنية » ، وهى قدرة الإنسان على تحريك أعضاء البدن ؛ و « الحرية النفسية » ، وهى قدرته على أن يختار فعلا ما من بين أفعال كثيرة متساوية من حيث الإمكان ؛ و « الحرية المدنية » وهى ما يخول المجتمع وأفرادَه من حق فى عمل كل ما لا يلحق بالغير ضرراً ؛ و « الحرية السياسية » ، وهى عبارة عن حق الإنسان فى المساهمة والاضطلاع بشئون الدولة . أما « الحرية الدينية » فما هى إلا صورة من صور « الحرية المدنية » ؛ و « الحرية الأخلاقية » عبارة عن استقلال النفس عن طغيان الشهوات .

على أن الحرية التى نود أن نبحثها هنا هى « الحرية النفسية » . ولقد شغلت هذه المشكلة فى مذاهب الفلسفة مكاناً لا يستهان به : نجدها أحياناً مجاورة للحرية الأخلاقية ، كما هو الشأن فى فلسفة ديكارت[1] ونجدها أحياناً أخرى بعيدة عنها ، كما هو الحال عند سبينوزا ، الذى ينكر « الحرية النفسية » ، ولكنه يضع « الحرية الأخلاقية » فوق كل شىء .

والآن ما موقف الشيخ محمد عبده من تلك المشكلة ؟ وماذا يرى من حل لها ؟

---

(١) انظر : عثمان أمين : « ديكارت » القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٩٥٣

٢ — موقف محمد عبده من مشكلة الحرية :

أول ما يلاحظ أن الفيلسوف المصرى قد أقبل على تلك المسألة بروح جديدة لا تخلو من نفحات « البراجماتزم » ذلك المذهب الفلسفى الذى يقدم العمل على النظر ، والذى ازدهر أوائل هـذا القرن بجهود « وليم چيمس » فى أمريكا وجهود « فرديناند شِلر » فى انجلترا[١] . وقد يخيل إلى القارئ لمؤلفات الأستاذ الإمام ومحاضراته أنه يقرأ صفحات من قلم الفيلسوف الأمريكانى .

كتب محمد عبده عن هذه المسألة تلك العبارات الموجزة التى تدل بوضوح على ما ذهبنا إليه من طابع تفكيره « البراجماتى » : « لقد خاض فيه (أى الجبر والاختيار) الضالون من كل ملة ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفاً حيث ابتدأوا . وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله ، واستقلاله المطلق ؛ وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به : ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ؛ وهو هدم للشريعة ، ومحو للتكاليف ، و إبطال لحكم العقل البديهى ، وهو عماد الإيمان »[٢] .

هذه الجملة تبين بجلاء موقف الفيلسوف المصرى فى المرحلة الثانية من مراحل نشاطه الفكرى ، وهى مرحلة كانت عنايته فيها بمسائل الأخلاق أكثر من عنايته بمسائل الميتافيزيقا . ومن أجل ذلك نراه يمر مسرعاً على المناقشات القديمة التى كان المتكلمون المسلمون قد أثاروها حول الكسب والجبر والاختيار ،

---

(١) راجع عن ذلك المذهب : يعقوب فام : « البراجماتزم أو مذهب الذرائع » القاهرة ١٩٣٦ ؛ ووليم چيمس : « إرادة الاعتقاد » (بالإنجليزية) ؛ ف . شلر : « دراسات فى المذهب الإنسانى » (بالإنجليزية) ١٩٠٧ — عثمان أمين : « المذهب الإنسانى عند ف . ك . س . شلر » وهو بحث بالفرنسية نشر فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الرابع ، القسم الثانى ، لسنة ١٩٣٦

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » الطبعة الخامسة ، ص ٦٧

واختلافهم فى أن الأفعال هل هى لله خاصة أو هى بقدرة الإنسان — تلك المنازعات التى كان من شأنها فى تاريخ الإسلام أن شطرت أهل الاعتقاد فرقتين : هما « القدرية » و « الجبرية »[1] .

إن مذهب المتكلمين من الأشعرية قائم فى صميمه على فكرة الضرورة فى الكون . فإذا سلمنا بتلك الضرورة — ونحن مضطرون من حيث الميتافيزيقا إلى التسليم بها[2] — لم يمكن بعد ذلك أن تقوم لمذهب الأخلاق قائمة . قال : الفيلسوف « كانْت » : لا أخلاقية من غير حرية . وهنا أيضاً تبدو أمام نظر الشيخ المصرى تلك الهوة العميقة التى تفصل بين الأخلاق والميتافيزيقا . ولكنه — ككل فيلسوف برجماتى متسق الفكر — قد اختار الأمر الأول ، فانضوى تحت عَلَم الأخلاق والعمل ، مصرحاً بأن مسائل علم الله وقضائه السابق ، من حيث يتعلقان بأفعال العباد ، هى من « سر القدر » الذى لا تكاد العقول أن تصل إليه[3] .

٣ — تفسير « القضاء والقدر » :

لكن ما معنى « القضاء » الذى طالما تحدث المسلمون عنه ؟ أمعناه الجبر والقهر ، كما يؤكد لنا البعض ؟

---

(١) « القدرية » أنصار الحرية ، والجبرية أنصار الجبر — راجع عن هاتين المدرستين جولدسيهر : « عقيدة الإسلام وشريعته » (الترجمة الفرنساوية سنة ١٩٢٠) ص ٧٤ يع ؛ وراجع عن أصل كلمة « قدرية » مقال جيوم فى « جريدة الجمعية الملكية الأسيوية » ١٩٢٤

(٢) انظر بهذا الصدد نوعاً من الاستدلال العقلى لإثبات الضرورة عند الفخر الرازى فى : « المباحث المشرقية » ج ٢ ص ٥١٧ — ٥١٨ ؛ وانظر : ابن سينا : « رسالة القدر » طبع مهرن ، ص ١٦ (النص) .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ١٧ ؛ قارن : ديكارت : « مبادى الفلسفة » (بالفرنسية) ق ١ بند ٤٠ .

كلا . إن الشيخ محمد عبده يرى يقيناً خلاف ما يذهبون إليه . وهو متفق فى رأيه مع غير واحد من أقطاب الفكر فى الإسلام : نراه يفسر « القضاء » بمعنى سبق العلم الإلهى[1] ويقول : « إن علم الواجب محيط بما يقع من الإنسان بإرادته ، و بأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا ، وهو خير يثاب عليه ، وأن عملاً آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر »[2] . ثم هو يرى فوق ذلك أن العلم السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حراً فى أعماله بوجه ما . قال : « لا شىء من علم الله السابق بمانع للإنسان من أن يعمل ، وأن يختار بمقتضى ذلك . و إذا كان ما هو فى علم الله السابق يتحقق ضرورةً ، فذلك لأنه ما دام قد أحاط الله به فلا بد أن يكون متفقاً مع الواقع ، والواقع لا يتبدل »[3] . و إذن فمن ناحية العقل لا تكون الإحاطة بما سيقع مانعةً من الفعل ولا باعثة إليه[4] . — هكذا حاول الشيخ أن يوفق بين ما هو صعب التوفيق فى الظاهر . ولقد أراد من هذا كله أن يثبت أن الإنسان حر الإرادة ، وأن له كسباً وقدرة على أفعاله .

أما حرية الإرادة فقد دلل عليها بشهادة الوجدان ، فقال : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده ، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله و يقدرها

---

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦ — انظر أيضاً مخطوطاً عربياً بغير عنوان (المكتبة الوطنية بباريس ، رقم ١٢٥٢ ص ٤٩ ا ، ب) حيث ينتهى المؤلف إلى أن لفظى القضاء والقدر لا يمكن أن يكون لهما إلا معنى واحد ، هو معرفة الله بأفعال الناس وبما يستحقون عليها من ثواب أو عقاب .

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧١

(١) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ، نفس الموضع . قارن ما كتبه ديكارت فى رسالة إلى « الأميرة اليزابث » ، ينار سنة ١٦٤٦ («مؤلفات ديكارت» طبع ادام وتانرى ، مجلد ٤ ص ٣٥٢ — ٣٥٤) .

(٢) محمد عبده : « حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية » ص ١٥٥ .

بإرادته ، ثم يصدرها بقدرة ما فيه »[١]. ولو لم يكن الأمر كذلك أفكان إجماع الناس ينعقد على نسبة الأفعال إلى أصحابها ؟ « الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الذى يرفع يده بالسيف ويضرب آخر فيقتله ، هو الذى ضربه . ويقول الرائى والمخبر إن فلاناً قتل فلاناً أو ضربه أو اعتدى عليه : فنسبة الأفعال إلى من صدرت عنه من العباد مما لا يحتاج إلى بحث ولا نظر »[٢] .

والذين ينكرون أن يكون للإنسان حرية ، ما عليهم إلا أن يفكروا فى معنى الأوامر الإلهية : أفيعقَل أن يكون لهذه الأوامر قيمة ما ، إذا لم يكن للإنسان الاختيار فى أن يطيعها أو أن يعصيها ؟ بل لقد قامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل : وهو أن الإنسان مسئول عما يفعل : « ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به : إذ لا يعقل أن يُطالب شخص بما لا يقدر عليه وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه »[٣] : وإذن فالوجدان والإجماع والعقل والشرع ، كلها متفقة على نسبة أفعال الإنسان إليه .

ولكن ليس قصد الشيخ من هذا أن يذهب إلى القول بأن للإنسان حرية مطلقة ، كما قد توهم البعض : فحرية الاختيار لا متناهية عند الله ، ولكنها متناهية عند الإنسان . وليرجع كل إنسان إلى تجاربه ، وما قد يقع له من خطوب وأحداث عندئذ يتبين أن فى الكون قوةً أسمى من أن تحيط بها قدرته ، وأن وراء تدبيره

---

(١) محمد عبده . « رسالة التوحيد » ص ٦٥ ، قارن ديكارت : « مبادىء الفلسفة » ق ١ بند ٣٩ : « حرية إرادتنا تعرف بلا حاجة إلى دليل ... » . وبهذا المعنى أيضاً كتب « برجسون » : يقول : « الإنية التى لا تخطىء فى مشاهدتها تحس نفسها حرة » ... و « الحرية إذن واقعة حاصلة ، ولا يوجد من الوقائع التى يمكن مشاهدتها ماهو أوضح منها » (برجسون : « المعطات المباشرة للوجدان » (بالفرنسية) ص ١٤٠) .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » الطبعة الثالثة ، ص ٤٥

(٣) محمد عبده : تفسير سورة العصر » ص ٤٦

سلطاناً لا تصل إليه سلطته[1] : ومما قام عليه الدليل ، بل يكاد يصل إلى البداهة أن « جميع الأشياء راجعة إلى ، ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليه ، ولا يتصور اعتبارها موجودة إلا إذا اعتبرت مستندة إليه ... ومثل هذا يقال فى عظم قدرة الله ، وأنه إن شاء سلبنا من القدرة والاختيار ما وهبنا ، فهو أمر نشاهده كل يوم : ندبّر شيئاً ، ثم يأتى من الموانع من تحقيقه ما لم يكن فى الحسبان . ونتناول عملاً ، ثم تنقطع قدرتنا عن تتميمه : كل ذلك لا نزاع فيه . وشمول علم الله لما كان ، ولما يكون قام عليه الدليل ، ولا شبهة فيه عند المليين »[2] . وإذن فالإنسان مضطر من جهة « أن يعتقد بأن الله خالق كل شىء على النحو الذى يعلمه » ، وهذا هو معنى القضاء ؛ ثم لا بد له من جهة أخرى « أن يقرّ بنسبة عمله إليه » كما هو بديهى عند أهل النظر السليم .

والحق إننا إذا نظرنا إلى « القضاء » من وجه ما ، تبدّى لنا ذلك اللفظ اصطلاحا عربياً خاصاً يدل على ما يسمى فى الفلسفة الحديثة « مبدأ العلية » . لقد كتب الشيخ من مقال فى « العروة الوثقى » منذ أكثر من سبعين عاماً ما نصه : « كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان . والإنسان لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وإن لكل منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده » . فيتضح إذن أن كل ظاهرة من ظواهر الكون سببتها العلة السابقة عليها ؛ « وإرادة الإنسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة . وليست الإرادة إلا أثراً من آثار الإدراك . والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع فى الفطرة من الحاجات . فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله فضلاً عن عاقل ، وأن مبدأ هذه الأسباب التى

---

(١) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٦

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٦ ، قارن « تفسير الفاتحة » ص ٩٦ — ٩٩

ترى فى الظاهر مؤثرة ، إنما هى بيد مدبر الكون الأعظم الذى أبدع الأشياء على وفق حكمته ، وجعل كل حادث تابعاً لشبهه كأنه جزاء له »(١)

وبعد هذه المحاولة الطريفة لتخطيط « مبدأ العلية » وفقاً للعقيدة الإسلامية ، يبيّن الشيخ المصرى فى المقال نفسه أن ارتباط العلل ، ذلك الارتباط الذى يطلق الفلاسفة عليه اسم « التعيّن » أو « الحتمية » هو مبدأ على تقوم عليه العلوم الإنسانية المختلفة ، كالتاريخ والاجتماع والسياسة وعلم النفس — فضلا عن العلوم الطبيعية(٢) .

على أن هذه ليست أول مرة فى اللغة العربية يُستعمل فيها لفظ « القضاء » الإسلامى مرادفاً — فيما يبدو — للفظ « التعيّن » الفلسفى أو العلمى ، ومخالفاً بهذا الاعتبار لمعنى « الجبر » الذى يدل على الإلزام والقهر وسلب كل حرية ؛ فلقد استعمل الفيلسوف ابن رشد(٣) من قبل لفظ « القضاء » بالمعنى الذى أراده هنا الشيخ محمد عبده .

ولكن الأمر الذى حرص الشيخ المصرى على إظهاره فى هذه المسألة كلها هو أن الإسلام ليس — كما زعم الكثيرون — دين الجبر وإنكار الحرية . فمذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى ، وإن كان يعلم ماسيحدث من الإنسان ، يترك له مع ذلك حرية أفعاله الخاصة . وليسَ فى ذلك أى تناقض ، بل بالعكس إن انسجاماً عميقاً يتم بين فعل الإنسان وفعل الله : « ولا تخالف بينهما فى الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ؛ والوجود فى جميع مراتبه مختار »(٤) .

---

(١) « العروة الوثقى » . الطبعة الثالثة ، ص ١٢٠

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢١

(٣) ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ٨٥ — ٨٦ ؛ قارن : أحمد أمين : « ضحى الإسلام » ج ٣ ص ٥٧ — ٥٨

(٤) محمد عبده : « رسالة الواردات » ص ٢١

فتبين من هذا أن نظرية محمد عبده فى حرية الأفعال الإنسانية تتجاوز نظرية « الـكسب » التى قال بها بعض علماء الإسلام(١)، خصوصاً الأشعرى ، والجوينى « إمام الحرمين »(٢): ذلك أن الشيخ عبده لا يلتمس الحرية — كما يريد جمهور الأشاعرة — فى ذلك الفعل الوهمى ، فعل القدره الحادثة التى لا أثر لها ، وهى ما يسمونه « كسبا » . . ثم هو لا يلتمس حرية الفعل فى عدم التعيّن الناشئ عن غياب العلل الطبيعية . بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعيّن الإرادة التى ترمى إلى غاية ، وتختار خير الوسائل لبلوغها .

و بناءً على ذلك صرح الفيلسوف المصرى بأن واجب كل مسلم هو أن يعتقد

(١) يرى الأشعرى أن للإنسان قدرة ولـكن لا أثر لها ؛ فهو حين يقوم بفعل من الأفعال يصبح الفعل مكسوباً له ، ويصبح الإنسان مسئولا عنه ، وإن لم يكن هو نفسه فاعله . وإنما يخلق الله فى نفس من ينسب إليه الفعل قبولا لهذا الفعل على أنه هو صاحبه . وعلى هذا النحو يكون الإنسان على حد تعبير « د . ماكدونالد » أشبه « بجهاز سينماتوغرافى ، يضاف إليه الاعتقاد بأنه هو نفسه الفاعل لـكل ما يحدث » (« أيزيس » م ٩ (١٩٢٧) ص ٣٣٣) قارن السنوسى : « التمهيد » طبع وترجمة لوسيانى ، ص ٦٩ ، ٢٣٧) .

ويرى الباحثون أن نظرية « الـكسب» من أصعب المسائل فى علم الـكلام . وقد أثارت المسألة بين المتكلمين جدلا كثيراً . وقد روى إبراهيم اللاقانى بهـذا الصدد أن هذه النظرية قد بدت فى نظر المتكلمين المتأخرين على درجة من الغموض والخفاء جعلت بعضهم يضربون بها المثل قائلين : « أخفى من كسب الأشـعرى » (قارن : اللقانى : « نهاية المريد » و «الجوهرة » طبع لوسيانى ، الجزائر ١٩٠٧ ، ص١١ ، ١٢ من المقدمة الفرنسية و ص ١٥ من النص) . وقد عرفنا من المذكرات التى قيدها الشيخ أحمد المحمصانى ، أن محمد عبده صرح فى دروسه بدار الإفتاء بالأزهر ، أن هـذه النظرية ، غير مفهومة (مخطوط غير منشور من دروس الأستاذ الإمام ص ١٠) .

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٩ — قارن : « حاشية على شرح الدوانى للعقائد العضدية » ص ٨٥ وفيها يورد محمد عبده آراء إمام الحرمين ، نقلا عن كتاب « الإرشاد » ويذكر عبارته : « أما نفى القدرة والاستطاعة عن المـكلفين فما يأباه العقل والحس . وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلا ... فإذن لابد من نسـبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق ... فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة ... » ولنلاحظ أنه على الرغم من هذه العبارة ، وعلى الرغم من رأى محمد عبده فى الجوينى فيبدو أن إمام الحرمين لم يقل بنظرية تنحو نحو الحرية . فقد قال فى « الإرشاد » : إن الإديان كلها قد أجمعت على استنكار القدرية ولعنهم (« الأرشاد » طبع وترجمة لوسيانى ١٩٣٨ ص ١٤٧) .

بأن الله خالق كل شيء على النحو الذى يعلمه ، وبأنه يجب عليه مع ذلك أن يقرّ بأن أعماله منسوبة إليه ، وأن يعمل بما أمره به ويتجنب ما نهاه عنه ، وذلك باستعمال تلك الحرية التى يجدها من نفسه[١] . وليس على المسلم بعد هذا أن يبحث فيما وراء ذلك ؛ وقد نهى القرآن والحديث عن الخوض والجدال فى « القدر » لما فيه من جسيم الخطر[٢] . على أن الإيمان ليس بحاجة إلى بحث هذه المشكلة الغامضة ، وإنما التطلع إلى حلها هو « شرَه العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار » . وليس فى مقدور العامة أن تنفذ ببصائرها إلى أسرار الحرية والقدر : فذلك شأن من شئون القليلين من أهل الولاية والصفاء[٣] .

ما أحكم هذه الدعوة التى يوجهها الأستاذ الإمام إلى علماء المسلمين ليكفّوا عن ذلك المراء الباطل والجدل العقيم الذى استعرت ناره زماناً حول تلك المسألة ! إن مما يستحق التنويه به فى هذا المقام هو أن محمد عبده قد استطاع بموقفه الحازم أن يخلّص هذه المسألة كلها من المناقشات الطويلة القديمة التى أثارها المتكلمون عن أفعال الرب وأفعال العباد[٤] . وهنا ، مرة أخرى ، قد انبثقت من تعاليم الفيلسوف المصلح تلك الروح « البراجماتية » التى أنقذت فكره وعمله من النزعات « المدرسية » الخائبة التى كانت وما فتئت إلى يومنا ذات سلطان كبير على النفوس .

٤ — أسباب هذا الموقف :

وإذن فقد ناصر محمد عبده نظرية حرية الإرادة مناصرةً متصلةً لم تنقطع . وإذا تساءلنا عن الدواعى والأسباب التى حملته على اتخاذ هذا المسلك ، وجدنا أن

---

(١) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٦ ، ٤٧

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٧

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧٠

(٤) نرى الجوينى مثلا يخصص لتلك المسألة نحو ستين صفحة من كتابه « الإرشاد » (انظر النص والترجمة ، طبع لوسيانى) .

الفيلسوف قد لاحظ من غير شك شئون الناس فى البيئة التى نشأ وعاش فيها ، وتدبر حجج كل فريق من أنصار الحرية وخصومها ، ووازن بين النتائج المنطقية والعملية لموقف أولئك وهؤلاء بإزاء تلك المشكلة .

ولعل أشد ما أثر فى نفسه ذلك المنظر البائس ، الذى طالما شهده من عامة المسلمين ممن كانوا يرزحون تحت ثقل الجبر والقضاء الذى لا مرد له . ما أشد جمود هؤلاء وتواكلهم وإشفاقهم على أنفسهم من السعى والكفاح ! وكأن لسان حالهم يقول : ما دامت قدرة الله قد حددت من قبلُ كل شىء ، فليس من الحوادث ما يقع خلافاً لما أراد الله . وإذا كان الله يعلم المستقبل منذ الأزل فلا بد أن المستقبل يكون على نحو ما يعلمه الله . وإذن فما فائدة العمل ؟ وفيم نتكلف العناء والنصب ؟ إننا لا نغير قط شيئاً مما كُتب علينا فى لوح العالم الآخر . أفليس خيراً لنا أن نسلّم أمورنا إلى المقادير دون أن نفرض على أنفسنا جهوداً مقضياً عليها بالضياع ؟[1] .

نهض الأستاذ الإمام فى قوة محتجاً على أمثال هذه التأويلات ، فقال إن الله لم يأمرنا أن نهمل واجباتنا بحجة التوكل عليه : فإن مثل هذا لمن سخف الرأى ، ولا يمكن أن يحتج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين[2] . وينبغى أن نرى فى هذا الموقف التعس نتيجة تأويل فاسد وتحريف للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الأستاذ الإمام معلناً أن الإسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أيد الحرية بصراحة ومن

---

(١) يبدو أن محمد عبده قد خطر بباله هنا ما قاله « إرنست رنان » فى محاضرته المشهورة التى ألقاها فى السربون فى ٢٩ مارس ١٨٨٣ عن « التعاليم الإسلامية والعلم » وذهب فيها إلى أن عقيدة الجبر عند المسلمين من شأنها أن تخنق الروح العلمية ، وأن تحول دون المضى فى سبيل التقدم (انظر : « جورنال دى ديبا » باريس . ٣ مارس ١٨٨٣ ؛ وأيضاً : رنان : « التعاليم الإسلامية والعلم » (طبع كالمان ليفى باريس ، ص ٢٣) انظر أيضاً رد السيد جمال الدين الأفغانى على « رنان » فى « جورنال دى ديبا » باريس ١٨ مايو سنة ١٨٨٣

(٢) « العروة الوثقى » الطبعة الثالثة ، ص ١٢٧ قارن : شارلز أدمس : « الإسلام والتجديد فى مصر » (بالإنجليزية) ص ١٥٥

غير موار بة فى نحو ست وأر بعين آية . و إذا كان هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم تَرِدْ تلك الآيات إلا لتقيم القوانين الإلٰهية العامة التى نسميها « نواميس الكون »[١] .

وليسمح لنا أنصار نظرية « الجبر » بأن نذكرهم بالمثل الأعلى الذى قدمه النبى وصحابته للناس : إن أقوال نبى الإسلام ، وسلوكه وتصرفاته ، تشهد كلها بما كان له من إيمان لا يتزعزع بحرية الأفعال . أفنحن بحاجة إلى أن نفيض القول فى نشاطه وفى مثابرته وجده وعلو همته ؟ « هل نُقِل عنه أنه اتكأ يوماً على وسادته ، واكتفى بالاستسلام للقدر فى إتمام دعوته ، قائلاً : الذى كفل لى النصر يكفينى التعب ، وضمان الله لإعلان كلمة دينه تغنينى عن النَّصَب ! كلا ، بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطاً ، ولا تجد العصمة الإلٰهية من نفسه إلا حزماً واحتياطا »[٢] . وجاء أصحاب النبى على أثره وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين « وكانوا أكملَ الناس إيماناً بإحاطة علمه وشمول قدرته ، وأعرفَ الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتى العقل والاختيار . وكانوا أسوةً فى السعى ، ومثلاً فى الدأب والكسب »[٣] ، حتى كان من آثارهم فى نشر الإسلام ما لم يستطعه ولم يحلم به الضعفاء والمتواكلون .

أليس فى ذلك ما يُفحم الجهلة المقلدين ، وأدعياء الولاية والتصوف الذين أفسدوا عقائد العامة فى بلاد الإسلام بالجبر والخرافات ؟ « أولئك الدراويش الخبثاء أو البله الذين يغْشون أطراف الجزائر وتونس ، ولا يخلو منهم اليوم قطر من

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ٢ ص ٤٢٢

(٢) إن ما اتصف به النبي محمد من صفات الهمة والعزم يتبدى لنا فى صورة أوضح إذا عرفنا أن العرب قبل الإسلام كانوا من أهل الجبر : (انظر : ساليزبورى فى مقال فى « جريدة الجمعية الشرقية الأمريكية » م ٣ ص ١٠٦ . وانظر أيضاً : السيد عبد الحميد الزهراوى : « الفقه والتصوف » ١٩٠١ ص ٤٨ بع) .

(٣) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٣

أقطار الإسلام ممن اتخذ دينه متجراً يكسب به الحطام ، وجعل ذكر الله آلة لسلب الأموال من الطغام »[١] .

أجل إن أوائل المسلمين كانت حياتهم فى صميمها سعياً وعملا . ولكن للأسف « نتأت بينهم رءوس كأنهم رءوس الشياطين . جاء الموالى من الفرس والرومان ، ولبسوا لباس الإسلام ، وحملوا إليه ما كان عندهم من شقاق ونفاق ، وأحدثوا فى الدين بدعة الجدل فى العقائد ، وخالفوا الله ورسوله فى النهى عن الخوض فى القدر ، وخدعوا المسلمين بهرج القول وزور الكلام ، حتى كان ما كان من تفرقهم شيعاً » . ووجد من المسلمين فرقة تعرف بالجبرية . ولكنها ضعيفة ضئيلة يقذفها الحق ويطردها العقل وينبذها الدين ، حتى انقرضت بعد ظهورها بقليل ... «وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار ، وهو مذهب الجد والعمل وصدق الإيمان . وأخذه عن المسلمين فى أخريات الأيام أهل النظر من النصرانية مثل بوسويه ، ومن مال ميله ، وتبعهم الجمهور الأعظم . . . »[٢] .

إن الذين ينكرون الحرية يحتجون بالآية القرآنية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون »[٣] . وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان . ولكن الفيلسوف المصرى يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » : فهى بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان[٤] . ولكنهم قد يزعمون بعدُ أننا إذا صرحنا بحرية الإنسان ، فقد رفعنا إرادته إلى مرتبة الإرادة الإلٰهية ؛ وهذا يؤدى إلى الشرك بالله ، وهو كبيرة الكبائر .

(١) رشيد رضا « تاريخ » ج ٢ الموضع السابق نفسه .
(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٣ بع .
(٣) القرآن الكريم ، سورة الصافات : آية ٩٦
(٤) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٤٥

لـكن الفيلسوف المصرى يدفع هذا الاعتراض على وجه لا يخلو من طرافة ، فيبيّن أن الإنسان الذى يقترف إثم الشرك ، ليس هو الإنسان الذى يعوّل على قواه الخاصة ، و يعدّ نفسه مسيطراً على أفعاله ، بل المشرك هو ذلك الذى يعتقد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة ، وأن لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة الناس (١) . ثم إن المشرك هو من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لايقدر الإنسان عليه ، كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هـدانا الله إليها ، والاستعانة على السـعادة الأخروية أو الدنيوية ، بغير الطرق والسنن التى شرعها الله » (٢) .

* * *

٥ — يلحق بهذا الأثر الذى لطائفة « الجبرية » أثر نشره الزهاد والمتصوفة ، أى أثر أنصار التوكل . و « التوكل » معناه الثقة بالله والخضوع التام لإرادته ؛ فالمتوكل إذن هو ذلك الذى لا يحفل مطلقاً بما يساور الناس ؛ بل هو يأبى أن يهتم حتى بمصالحه الخاصة ، ولا يخالجه القلق بشأن الغد (٣) ...

وهذه النظرية أصلها رواقى — فيما نرى — (٤) . ولعل بعض البواعث السياسية قد شجعتها (٥) ، فتأصلت فى أذهان العوام ، و بقيت حليفة النصر طوال

(١) قارن : السنوسى : « التمهيد » ص ٧٣ ؛ وكذلك : ابن تيمية : « رسائل ومسائل » م ١ ص ١٤١ (طبع رشيد رضا ، القاهرة ١٣٤١ هـ) .

(٢) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٦٨

(٣) انظر جولدتسيهر : « عقيدة الإسلام وشريعته » (الترجمة الفرنساوية) ص ١٢٥ بع ، ١٣٠ ؛ مسينيون : « استشهاد الحلاج » (بالفرنسية) ص ٥٩ ؛ الهجويرى : « كشف المحجوب » (ترجمة نيكلسون) ١٩١١ ص ١٩ ، ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٤٦ ، ١٥٣ ، ١٨١

(٤) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ١٩٤٥ (فصل الأخلاق الرواقية) .

(٥) ولهوزن : « الدولة العربية وأصلها » (بالألمانية) برلين ١٩٠٢ ص ٢١٧ ، ٢٣٥ — وقد كان هذا أيضاً رأى محمد عبده فى « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٨ — ١٠٩

العصور التى ساد فيها ضعف المسلمين ، حتى عصر محمد عبده . وفى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وجد من المتصوفة ، بل من الفقهاء والعلماء ، من أعلنوا هذا التوكل ، الذى طالما ظهر فى ثوب الجمود والقعود عن السعى والعمل .

ولشد ما كان أولئك المسلمون يحتجون على ترك العمل بالقَدَر وبقول النبى : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدو خماصاً وتروح بطانا »[1] ! وهم يفسرون ذلك بأننا لو ألقينا أثقالنا على الله ، وتركنا أسباب السعى فى معاشنا وكسبنا ومسكننا ومأكلنا لرزقنا كما يرزق الطير . أما محمد عبده فيجيب فى غير تردد بأن هذا التفسير خطأ بعيد عن المعنى المراد . ولو صح ما يذهبون إليه لقال النبى : « لرزقكم كما يرزق الطير ، تلبث فى أعشاشها وتفتح أفواهها ، فتصبح خماصاً وتمسى بطانا ! »[2] .

وإذن فالأستاذ الإمام يرى لذلك الحديث معنًى مخالفاً لما يزعمون : يرى أن المراد به هو أن الطير إنما تسير فى تحصيل معاشها على الغريزة التى أودعها الله فيها : ألهمها معرفة الأماكن التى فيها أقواتها ، كما ألهمها السعى إلى تلك الأماكن لتصيب أقواتها منها ، فهى تعمل بإرادتها وفقاً لذلك الشعور الذى أودعه الله فيها — وبهذا المعنى ينبغى أن يفسر التوكل : العقلُ للإنسان بمثابة الغريزة عند الطيور ؛ ولسنا أناساً حقاً إلا إذا عشنا على وفاق مع العقل[3] .

(١) يقول جولدتسيهر : « إن ما يسترعى النظر أن عبارات الإنجيل التى كثر استعمالها فى الدعوة إلى الزهد (متى ٦ — ٢٥ — ٣٤ ؛ ولوقا ١٢ — ٢٢ — ٣٠) والتى ورد فيها ذكر طيور السماء التى لا تبذر ولا تحصد ولا تجمع المحاصيل ، بل يرزقها الله فتجد أقواتها ، هذه العبارات تكاد تكون موجودة بنصها فى قلب تلك النظريات عن التوكل (« عقيدة الإسلام وشريعته » بالفرنسية ص ١٢٦) .

(٢) محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٨٦ — ٨٨

(٣) محمد عبده : « رسالة التوحيد » ص ٧٠

ويمكن أن يقال إن ما يمتاز به الإنسان هو أنه مفكر، وأنه حر. والإنسان لا بد له أن يعمل فى الدنيا إذا أراد أن يحيا حياةً طيبة: ينبغى أن يستعمل ملكاته العقلية استعمالاً مشروعاً، باحثاً عن أفضل الوسائل لغايات أفعاله[١]. وبعد أن يتخذ الأسباب يناجي ربه بسره: «إنى قد أتيتُ بما فى استطاعتى على مقدار ما وهبتنى. وما بقى مما لا أعلم ولا أملك، فهو فى يدك؛ فأعِنّى بقدرتك، ولا تحرمني معونتك»، ثم يمضى فى عمله[٢].

فالتوكل إذن ليس شيئاً آخر غير الثقة بالله، مع استعمال العلل الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا[٣]. «فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا فى الوسائل التى توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال فى طرق الوصول إلى المقصود»[٤].

وإذا كان محمد عبده يبدى تلك الحماسة فى مناهضة الآراء الخاطئة والسعى لتقويمها، فذلك لأن النتائج العملية لهذه المعتقدات بيّنة جداً: فإلى جانب المسلمين الأتقياء المخلصين فى تقواهم، انتشرت طوائف وشراذم من ضعفاء النفوس وأهل البطالة الذين يرتاحون إلى تبرير عجزهم ووهن عزائمهم بالاستناد إلى نظرية سهلة وعقيدة متواكلة؛ بل لم يخلُ الأمر من وجود علماء فى الأزهر يبثون فى نفوس الشبان أمثال هذه الأوهام. ومحمد عبده يوجه إليهم شديد اللوم والتقريع، إذ يقول: «إن الواحد منا إذا لاح فى ذهنه نور إلهى يرشده إلى طريق العلم يأتيه معارض يقول له: إن الحالة الحاضرة هى ما قدر الله لا حيلة لنا فيها؛ فالمرء متوكل على الله مسيَّر بحسب القدرة. فعلينا بتسليم أمورنا إليه تعالى والتوكل عليه. وبذلك ينطفىء

(١) محمد عبده: «تفسير سورة العصر» ص ٩٠

(٢) محمد عبده: «تفسير صورة العصر» ص ٣٠

(٣) محمد عبده: «رسالة التوحيد» ص ٦٦

(٤) محمد عبده: «تفسير سورة العصر» ص ٩٠

النور الذى لاح بذهنه، وبعد أن كان خطر بباله داعى العمل، ينزع للبطالة والكسل. والعجب أنهم يظنون هذه الوساوس من العقائد الدينية. ولكن الدين يتبرأ منها، وما للدين عدو أضرّ من أمثال هذه الاعتقادات »[١].

وفى مثل هذه الظروف كيف لا يعرقل المتواكلون سير التقدم؟ ولكن مما يزيد فى هذا التواكل سوء مغبة أن يشهد المفكر كيف يستفيد من استمرار هذه الحال بعض الأجانب وذوى المطامع ممن لا ضمير لهم، وبعض الحكام والمشتغلين بالسياسة والمتطلعين إلى الحكم، وجميع من لهم مصلحة فى استعباد الشعب والسيطرة عليه وتوجيهه وفقاً لرغباتهم وشهواتهم.

ومحمد عبده يجيل النظر فى المشهد القاتم الذى تقع عليه عيناه: استبداد وجور وفساد! وتصريف شئون الأمة، لا تحقيقاً لغايات عامة، بل قضاء لمآرب شخصية، وإشباعاً لمطامع وقتية ... ذلك كله يقترف باسم «القضاء» الذى لا مفر منه، والمقادير التى ليس للإنسان فى تصريفها حول ولا قوة! يرى محمد عبده ذلك المشهد، فيحزّ الألم فى نفسه الحساسة ويستشيطها غضباً، وكأنما يقول: أفليس من الممكن إذن أن نوقظ تلك الجموع النائمة وأن نُفهمها أنها بنومها تترك نفسها لقمةً سائغة للطامعين؟ وما أكبر جريمة أولئك الذين يعملون على نشر أمثال هذه الخرافات والوساوس بين المسلمين![٢]. نعم إننا لا ننكر أن عقيدة القضاء والقدر قد خالطها فى نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر — وربما كان هذا سبباً فى كثير من الرزايا التى ابتلوا بها فى هذه العصور الأخيرة — ومن أجل ذلك نرجو الراسخين من علماء العصر « أن يبذلوا جهدهم

(١) محمد عبده: « تفسير سورة العصر » ص ٨٥

(٢) محمد عبده: « تفسير سورة العصر » ص ٨٦. يبدو أن محمد عبده يشير إلى بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين انتشروا فى مصر فى أواخر القرن التاسع عشر. فزادت حملات المصلح فى نقدهم (انظر أيضاً: رشيد رضا: « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٤).

فى تخليص هـذه العقيدة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، وأن يذكّروا العامة بسنن السلف الصالح والتقاليد الإسلامية الصحيحة ، وأن ينشروا بينهم ما أثبته أئمة الإسلام ، أمثال الغزالى ، من أن التوكل والركون إلى القضاء طلبه الشرع منا فى العمل لا فى البطالة والكسل ، وأن الله ما أمرنا أن نهمل فروضنا وننبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه »[١] . فينبغى إذن أن يقوم المفكرون منا بإصلاح حاسم شامل . وذلك غير ممكن إلا إذا رجعنا إلى فكرة صحيحة عن معنى القضاء والقدر[٢] .

إن القضاء إذا فُهم على الوجه الصحيح ، أى إذا خلّصناه من شناعة الجبر ، لا يمكن أن يكون له على الأخلاق إلا أثر حميد[٣] : إنه يبعث النفوس على الإقدام والشجاعة واحتمال المكاره واقتحام الأهوال ، ويبث فيها روح التضحية ، ويطبعها على الثبات والسخاء ، وبذل ما هو عزيز فى سبيل الفكرة والعقيدة . « والذى يعتقد أن الأجل[٤] محدود ، والرزق[٥] مكفول ، والأشياء بيد الله ، يصرفها كما يشاء ، كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته ؟

(١) « العروة الوثقى » ص ١٢٨

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » جـ ٢ ص ٣٩١

(٣) هذه الفكرة التى عبر عنها أولاً فى « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ سيتناولها الشيخ السنوسى فيما بعد ، ويعتمد عليها فى حث المسلمين على قتال الإيطاليين إبان حرب طرابلس (انظر بيان السيد السنوسى المنشور فى « المؤيد » ، القاهرة ٢٩ يناير ١٩١٢ ؛ (قارن : مجلة « الإسلام » (بالألمانية) المجلد ٣ ص ١٤٤) .

(٤) يقرر القرآن الكريم أن كل من يموت فقد عاش الأجل المحدد له : « وإذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة ولا يستأخرون » (انظر عن « الأجل » كتاب « المواقف » طبع استنبول ١٢٨٦ هـ ، ص ٥٢٥ ، وانظر أيضاً : إمام الحرمين : « الإرشاد » طبع وترجمة فرنسية بقلم لوسيانى ، سنة ١٩٣٨ ، النص ص ٢٠٦ — ٢٠٨ والترجمة ص ٢٠٧ — ٢٠٩

(٥) انظر عن الرزق : ڤنسنك : « العقيدة الإسلامية » (بالإنجليزية) ص ٢٦٧ ولمعرفة رأى المعتزلة ورأى خصومهم انظر إمام الحرمين : « الإرشاد » طبع لوسيانى ، النص ص ٢٠٨ — ٢٠٩ ؛ وعمر النسفى : « العقيدة » طبع كورتن ، لندن ١٨٤٣ رقم ٣

وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله فى تعزيز الحق ، وتشييد المجد على حسب الأوامر الإلٰهية وأصول الاجتماعات البشرية ؟ »[١] .

٦ — العودة الى الحرية سبيل النجاة :

والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية والتمسك بالعزة القومية والدينية ، ومعناه السير على آثار النبي وصحابته وعلى آثار أبطال الإسلام . عندئذ يعلم الغاصبون والمغرضون والطامعون أنه لم يعُد لهم أمل فى الاعتماد على حال مواتية لأغراضهم الخفية من مشروعة وغير مشروعة .

وفكْر محمد عبده يتجه هنا إلى أهل الاستعمار وأعداء وطنه من جهة ، و إلى جميع الذين يتشبثون عن الإسلام بفكرة مرادفة للجبر والقهر و نفى كل حرية من جهة أخرى . ومن قرأ رد الأستاذ الإمام على « هانوتو » يتبيّن فيه لهجة لا تخلو من اعتزاز وثقة بالنفس . فقد زَعم « هانوتو » أن مسافة الخلف بين الإسلام والنصرانية واسعة ، من حيث البحث فى القدرة الإلٰهية والحرية الإنسانية ، وأن الإسلام بتمسكه بعقيدة القضاء والقدر ، إنما ينحط بالإنسان إلى أسفل درك ، و يرفع الإلٰه عنه فى علاء لا نهاية له ؛ فى حين أن عقائد المسيحية ترتفع بمعتقديها إلى أعلى مراتب الكمالات الإنسانية .

على ذلك الزعم أجاب الأستاذ الإمام فى قوة :

هل نسى مسيو هانوتو أن البحث فى القدر لم يختص بملة من الملل ، وأن منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكل شىء وشمول قدرته لكل ممكن ؟ وهل نسى أن الخلاف فى المسألة قد عظم بين المسيحيين أنفسهم قبل الإسلام ، واستمر إلى هذه الأيام ؟ إن أتباع « القديس توما » و إن « الدومينيكيين »

---

(١) « العروة الوثقى » ص ١٢١ ، ١٢٢

وإن فى خطب « لوثر » و « كلفان » ما يثبت قول المسيحيين بالقدر ونزوعهم إليه[١]. ويذكر محمد عبده أن «بوسويه» حين اتخذ موقفاً وسطاً بين الجبر المطلق والحرية الخالصة[٢] لم يصنع أكثر من اتخاذه موقفاً إسلامياً فى صميمه[٣] .

وقد بلغ من انسياق محمد عبده فى حماسته للحرية ، وحملته على الجبر أن قال فى « العروة الوثقى » : « ليس فى وقتنا الحاضر مسلم — سواء كان سنياً أو شيعياً أو زيدياً أو اسماعيلياً أو وهابياً أو خارجياً — يعتقد بالجبر المحض ... بل جميع هذه الفرق الإسلامية تعتقد بخلاف ذلك : أن جزءاً من أعمالنا منسوب إلى الإرادة ، وذلك ما يسمى بالكسب ، وهو عندهم مناط الثواب والعقاب »[٤] .

* * *

الحق أن حيوية الإسلام وقوة الأمة كلها فى هذه المسألة . وهذا ما أدركه المصلح المصرى حق الإدراك . لم يكن من طبعه أن يلزم جانب الصمت بإزاء ما تنطوى عليه بعض العقائد من خطر ؛ فلسنا نعجب إذن من تطور حياته العقلية ، ذلك التطور السريع الملحوظ :

كان فى شبابه الأول مأخوذاً بسحر التصوف ، مشغوفاً بحياة السر والباطن . ولكن سرعان ما أعرض عن التصوف وطرقه ، وانصرف عن الخلوة والعزلة ، وأقبل على الحياة العاملة ! وكلما زاد شعوره بما عليه من رسالة فى نهضة بلاده

---

(١) وشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢١ ؛ أيضاً : طلعت حرب : « أوروبا والإسلام » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٠٥ ص ٤٨ — ٤٩

(٢) انظر : بوسويه « رسالة فى حرية الإرادة » (بالفرنسية) فصل ٩

(٣) انظر : رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٠ بع ؛ كارا دو ڤو : « مفكرو الإسلام » (بالفرنسية) ج ٥ ص ٢٦٥ — ٢٦٧ ؛ محمد عبده : « حاشية » ص ٨٦ بع .

(٤) « العروة الوثقى » ص ١١٨ — ١١٩

و إيقاظها ، زاد إعراضه عن نوع حياته الأولى ، حتى أفضى به الأمر إلى مناهضة الصوفية فى مختلف صورها وميولها[١] .

* * *

٧ — وجملة القول إن شعور محمد عبده الأخلاقى ، ووطنيته المتأججة العاملة قد دفعاه إلى اطراح الكثير من المعتقدات الفاسدة ، إما جهرةً وفى صراحة لا تعرف هوادة ، و إما بالتخلص منها تخلصاً طريفاً ، وذلك بتأويلها تأويلاً جديداً لم يسبق إليه فى أغلب الأحيان[٢] .

صحيح أن الأستاذ الإمام قد استبقى فى مذهبه غير قليل من الصور التقليدية لبعض المشكلات الفلسفية أو الدينية . ولكن تلك المشكلات قد تغيرت عنده فى مضمونها وفحواها عما كنا نعهد عند أسلافه من الفلاسفة ورجال الدين المسلمين .

ومهما يكن من طرافة النظرة عند الأستاذ الإمام فى هذا الموضع أو فى غيره ، فإن هنالك شيئاً لا شك فيه : وهو أنه كان حريصاً الحرص كله على أن يقيم فلسفة إسلامية قوية ، تدعو إلى تعاليم الحرية ، وتبث أخلاق الصبر والجهد والعمل ، فتوقظ العالم الإسلامى من حال النعاس والكلال والجمود ، وتبعث فيه أملاً كان من قبلُ حقيقةً واقعة ، وتعيد إليه سابق مجده فى مجالات العلم والدين والأخلاق والاجتماع والسياسة والفلسفة جميعا .

---

(١) أنظر فى كتابنا هذا الفصل عن « موقف الإمام من التصوف » .

(٢) قارن الترجمة الفرنسية لرسالة التوحيد ، (مقدمة المترجمين) .

الفصل الخامس

نظرية الخير

١ — خصص محمد عبده، فى « رسالة التوحيد » بضعَ صفحات قوية الدلالة لمسألة الخير والشر فى علاقاتهما بالعقيدة والعمل. فقد حاول فى مستهل عرضه أن يقيم نوعاً من التناسب أو التوازى بين وجهتى النظر الأخلاقية والجمالية، وهو تناسب قد تستلزمه طبيعة اللغة العربية: فلفظ « الحُسن » فى العربية يعنى فى وقت واحد « الجمال» و « الخير » ؛ وكذلك لفظ « القُبح » يعنى « الشر » و « الدمامة ». فيبدو إذن أن استعمالات اللغة نفسها تدل على هـذا التناسب بين القيم الثلاث الكبرى، قيم الحق والخير والجميل : فنحن نستعمل لفظ الحُسن بمعنى من هذه المعانى الثلاث، فنقول : منظر حَسَن، ورأى حَسَن، وعمل حَسَن، بمعنى منظر جميل، ورأى صائب، وعمل صالح.

٢ — وقد عالج محمد عبده أولاً الجمال فى الأشياء المحسوسة، ثم فى الأشياء المعقولة. وأخذ بهذا الاعتبار يوازن بين الحُسن فى مختلف مجالات الفن والعلم والأخلاق. وهذا التناظر فى القيم قائم عند محمد عبده، كما كان قائماً عند المعتزلة، على نحو أصبح الآن مألوفاً لنا بفضل تعاليم « لالند »[1] وكتابات «شلر»[2] ومحمد إقبال وكثير غيرهم من الفلاسفة المعاصرين[3]. لقد كان الموسيقار العظيم

(١) قارن : لالند : بحث فى « المجلة الفلسفية » (بالفرنسية) يوليو ١٩١١ وكذلك : لالند : « نفسية الأحكام التقويمية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٢٩ ص ١٢

(٢) راجع : شلر : بحث فى كتاب « مؤتمر الجمعيات الفلسفية » بالفرنسية، السربون سنة ١٩٢١ ص ١١٩ بع ؛ شلر : « المنطق للاستعمال » (بالإنجليزية) ١٩٢٩ ف ٣

(٣) انظر بوجليه : «دروس فى الاجتماع عن تطور القيم» (بالفرنسية) باريس ١٩٢٢

« شومان » يقول إن قواعد الأخلاق هى أيضاً قواعد الفن . وقد قصد بذلك أن الجمال فى العمل الفنى بمنزلة الخير فى العمل الأخلاقى ؛ فالواجب نفسه الذى يُلزم الفنانَ أن يبحث عن الجمال ، يُلزم الإنسانَ أن يبحث عن الأخلاق .

ويقول محمد عبده إننا « نجد فى أنفسنا بالضرورة تمييزاً بين الجميل من الأشياء والقبيح منها »[١] . فإن اختلف الأفراد فى مشاربهم فإن للإنسانية مع ذلك معياراً عاماً وشعوراً فطرياً بالجمال والانسجام . « وانفعال أنفسنا فى الجميل بهجة أو إعجاب ، ومن القبيح اشمئزاز وجَزَع »[٢] .

لـكن كما يميز الإنسان بين الحسَن والقبيح فى المحسوسات يستطيع أن يميز بينهما فى المعقولات .

ويبقى بعد ذلك تناظر ثالث يضعه محمد عبده بين الأكوان والأفعال ، فهو يقول : « الأفعال الإنسانية الاختيارية لا تخرج عن أن تكون من الأكوان الواقعة تحت مداركنا ، وما تنفعل به نفوسنا عند الإحساس بها أو استحضار صورها يشابه كل المشابهة ما تنفعل به عند وقوع بعض الكائنات تحت حواسنا أو حضورها فى مخيلاتنا »[٣] .

٣ — ويبدو أن محمد عبده يستعمل لفظ « الحسن » فى المعانى الثلاثة الرئيسية التى كان يستعمله فيها المتكلمون[٤] ، مضيفاً إليها تحليلات بسيكولوجية أدق وأحدث .

---

(١) « رسالة التوحيد » ص ٧٣ (الطبعة الخامسة) .

(٢) « رسالة التوحيد » ص ٧٤ ؛ قارن : الغزالى : « الإحياء » ج ٤ ص ١٢ بع . وفيه يقرر أن الإنسان يحب كل ما هو جميل ، سواء بالصورة الخارجية أو بالصورة الداخلية ، ويقول إن الجمال والبهاء موجودان كذلك فى الأمور الحسية ، فنحن نقول : هذا طبع جميل وهذه حياة جميلة (قارن كارا دو ڤو : « الغزالى » (بالفرنسية) ص ٢١٩ ، ٢٢٢

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٧٣

(٤) راجع فى مسألة الحسن والقبح عند المتكلمين كتاب « المواقف » (طبع استنبول سنة ١٢٨٦ هـ) ص ٥٢٩ — ٥٣٥ ؛ قارن : الشهرستانى « نهاية الإقدام » ، طبع =

(ا) المعنى الأول للحُسن هو الكمال[١] ، والقُبح هو النقص ، سواء فى الأمور الأخلاقيـة أو فى الأمور العقلية « فالحسن فى المعقولات — كالوجود الواجب ، والأرواح اللطيفة ، وصفات النفوس البشرية — له جمـال تشعر به أنفس عارفيه ، وتنبهر له بصائر لاحظيه » . ومن جهة أخرى هل فى الناس مَن ينكر القبح فى نقص العقل وسقوط الهمة وضعف العزيمة ؟ « و يكفى أن أرباب هذه النقائص المعنوية يجاهدون فى إخفائها ، و يفخرون أحياناً بأنهم متصفون بأضدادها »[٢] .

(ب) والمعنى الثانى للحسن هو علاقة الملاءمة إما لطبيعتنا ، و إما للأغراض التى يستهدفها العقل . أما الملاءمة لطبيعتنا فهى ما يلذ لنا ؛ والتمييز بين الحَسَن و بين القبيح بهذا المعنى قلما يختلف عن التمييز عند الحيوانات الراقية فى سلسلة الوجود « اللهم إلا فى قوة الوجدان وتحديد مرتبة الجمال والقبح »[٣] .

وأما الملاءمة للأغراض التى يستهدفها العقل فهى النافع بمعناه الواسع[٤] . وحكم القيمة الذى يصدره الشخص تبعاً للمنفعة هو عمل عقلى . و بقدر ما يرتقى الإنسان فى سلم الموجودات ، يكون إيثاره لما ينفع على ما يلذ « و يختص الإنسان بالتمييز بين الحسَن والقبيح بهذا المعنى إذا أخذ من أكمل وجهاته »[٥] .

و إذن فنحن نصف بالحسن والجمال الأفعالَ التى يكون فيها منفعـة للفرد أو للجماعة ، حتى ولو كانت هذه الأفعال تثير النفور أو الألم وقت حصولها . وفى

= وترجمة جيوم ، اكسفورد سنة ١٩٣٤ (النص ٣٧٠ — ٣٩٦) ؛ الفخر الرازى : « معالم أصول الدين » ، ص ٨٣ — ٨٨

(١) جوبلو : « منطق أحكام القيمة » (بالفرنسية) ف ٣

(٢) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٤ — ٧٥

(٣) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٦ — ٧٧

(٤) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٧

(٥) « رسالة التوحيد » نفس الموضع .

جميع المجالات نجعل المثابرة و بذل الجهود قيمة أعلى من إيثار العافية والراحة وقلة المبالاة . ومن هنا نصف بالجمال الكفاحَ من أجل الوطن ، والتضحية فى سبيل العلم ، والدفاع عن قضية نبيلة ، على الرغم من التضحيات أو الآلام التى تتطلبها معاناة مثل هذه الأعمال فى أغلب الأحيان[١] .

(حـ) والمعنى الثالث للحسن والقبح هو ما ينطبق على الممدوح والمذموم[٢] . لقد ذهب الأشاعرة والمعتزلة إلى أن العقل يدرك الحسن بالمعنيين الأولين . ولكن هذا المعنى الثالث موضع خلاف ظل قائماً بين المتكلمين . فالأشاعرة يرون أنه ليس الحُسْن حُسْناً أو القبح قبحاً من ذاتهما ولا بصفات ملازمة للأشياء تجعلها تبدو خيراً أو شراً ، جميلةً أو قبيحة ، بل إن الحَسَن ما حسَّنه الشرع والقبيح ما قبّحه : فالشرع يضفى على الأفعال ما نصفها به من صفتى الحسن والقبح . وبناءً على هذا يمكن أن نتصور انقلاباً فى قيم الأشياء إذا حالا للشارع أن يقلب أوضاع الأمور ومعايير الأحكام ، بحيث يصير الحَسَن قبيحاً والقبيح حسناً ، كما فى النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة[٣] .

٤ — فظاهر من مذهب الأشاعرة أن القانون الإلهى ، منظوراً إليه فى صفته المطلقة ، يبدو للوجدان شيئاً بلغ من الاعتساف مبلغاً يجعلنا نخلط بينه و بين الجبر الذى لا محيد عنه . ومن هنا نفهم السبب الذى من أجله لم يستطع محمد عبده الأخلاقى أن يرتضى دعوى يرى فيها القضاء المبرم على الحرية التى طالما نهض للذود عنها . و إذن فقد آثر محمد عبده ، عن قصد وعن بينة ، ودون أن يخرج قط

(١) « رسالة التوحيد » ص ٧٨

(٢) قارن : « المواقف » ص ٥٣٠ وقارن : محمد صديق خان : « حصول المأمول » ، (طبع استنبول ١٢٩٦ هـ ص ٣٥) .

(٣) «المواقف » ، ص ٥٢٩ ؛ قارن : الشهرستانى « نهاية الإقدام » طبع جيوم (النص ص ٣٨٨ ، ٣٨٩) .

عما عهدنا فيه من سداد النظر ، أن ينضوى تحت لواء المعتزلة[١] والفارابى[٢] وابن رشد ، أولئك الذين ساورهم من غير شك مثل ما ساوره من قلق على الحرية[٣]. فقد ذهب هؤلاء إلى أن التمييز بين الخير والشر أمر طبيعى يدركه الناس جميعاً من غير حاجة إلى شرع أو عرف[٤] . ويضيف محمد عبده أن الإنسان يجد هذا التميز فى نفس وجدانه[٥] ، فإنه بما فطر عليه من حس وعقل قادر على التميز بين الحسن والقبح فى جميع معانيهما ، دون انتظار لما يقضى به العرف أو ما يأمر به الشرع . وتعقل ذلك ميسور ، والشاهد عليه ما نراه فى بعض أصناف الحيوان ، وما نشهده فى أفاعيل غرار الصبيان قبل تعقل ما معنى الشر ، وكذلك ما وصل إلينا من تاريخ الإنسان وما عرف عنه فى جاهليته[٦] .

٥ — ونستطيع أن نلاحظ فى هذا الصدد أن المناقشات التى أثارها المتكلمون المسلمون حول هذه المسألة لا تخلو من أن تكون قريبة من التميز الذى أدخله السفسطائيون اليونان بين العدل العرفى والعدل الطبيعى[٧] ، وهو التميز الذى اصطنعه بعد ذلك الرواقيون حين أكدوا أن العدل δικαιον إنما هو « فطرى » φύσει وليس « عرفياً » Θεσει[٨] .

---

(١) لرأى المعتزلة فى الحسن والقبح ، انظر : جولدسيهر : « عقيدة الإسلام وشريعته » (بالفرنسية) ص ٨٥ بع . وانظر عرضاً مبسطا عند أحمد أمين : « ضحى الإسلام » ج ٣ ص ٤٧ بع .

(٢) قارن الفارابى : « المدينة الفاضلة » ، طبع ديتريصى ، ص ٣٤ ، ٣٥

(٣) قارن ابن رشد : « الكشف عن مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٩ هـ ، ص ٩٠ — ٩٤

(٤) « المواقف » ص ٥٣٠ — ٥٣٤

(٥) « رسالة التوحيد » ، ص ٧٣

(٦) « رسالة التوحيد » ص ٧٩ ؛ قارن : أدمس : الإسلام والتجديد » ص ١٦٥ — ١٦٧ ؛ هورتن : « محاولات » ص ١٢٠

(٧) اميل برهييه : « كرسيوس » (بالفرنسية) باريس ١٩١٠ ص ٢٦٩

(٨) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » ، القاهرة ١٩٤٥ ص ١٥٨

٦ — وإذن فالتمييز بين الخير والشر — فى نظر محمد عبده — هو شأن من شئون العقل دون معونة من العقيدة . وإذ قد قرر محمد عبده هـذا المبدأ ، بادر باستخلاص النتائج الطبيعية منه ، حين قال : « فإذا وصل مستدل ببرهانه إلى إثبات الواجب وصفاته غير السمعية ، ولم تبلغـه بذلك رسالة ، كما حصل لبعض أقوام من البشر ؛ ثم انتقل من النظر فى ذلك وفى أطوار نفسه إلى أن مبدأ العقل فى الإنسان يبقى بعد موته ، كما وقع لقوم آخرين ، ثم انتقل من هذا — مخطئاً أو مصيباً — إلى أن بقاء النفس البشرية بعـد الموت يستدعى سعادةً لها فيه أو شقاء »(١) ، وبالإجمال إذا وصـل مفكر ، اعتماداً على العقل وحده ، إلى اكتشاف أو وضع أخلاق طبيعية ، فليس ثمة ما يحول بينه وبين أن يضع قواعد لن تقل فى صحتها عن قواعد الشرع .

وظاهر أن محمد عبده قد جرى فى هذه النظرية على سُنة الأخلاقيين العقليين المحدثين — وخصوصاً ديكارت — وقد قال « فوييه » بهذا الصـدد « إن ما يسترعى النظر أولاً عند ديكارت ، وما هو ذو خطر عظيم ، هو الانفصال التام عن اللاهوت المنزل فى ذلك الجزء نفسه الذى يفضى إلى العمل . فهو حين يواسى أصدقاءه عن فقد أقربائهم وغير ذلك من كروب الحياة ، أو حين يناقش معهم مبادئ الأخـلاق المجردة ، يلتزم دائماً « النور الفطرى » ، دون أن يطرح الإيمان قطعاً ، ولـكن دون أن يخلط بينه وبين العقل . وبهذا قد مهد السبيل إلى ثورة حقيقية فى الأخلاق »(٢) .

٧ — نرى مما تقدم أن العقل — فى نظر محمد عبده — يستطيع أيضاً أن يهدى الإنسان إلى مدى بعيد جداً فى طريق الأخلاق : « فالناس متفقون على أن

---

(١) « رسالة التوحيد » ص ٨٠ — ٨١

(٢) فوييه : « ديكارت » (بالفرنسية) ص ١٤٧

من الأعمال ما هو نافع ومنها ما هو ضار ، و بعبارة أخرى منها ما هو حَسن ومنها ما هو قبيح . ومن عقلائهم وأهل النظر الصحيح والمزاج المعتدل منهم من يمكنه إصابة وجه الحق فى معرفة ذلك »[١] . وقد لاحظنا من قبل أن محمد عبده يرى أن الأخلاق الطبيعية ليست ممكنة نظرياً فحسب ، بل لقد جرى عليها بعض الصفوة المختارة[٢] .

لكن كافة الناس لم يخلقوا حكماء ، وليس الإنسان موجوداً بسيطاً ، وليست رغباته محدودة كما هى عند الحيوان[٣] . على أن الإنسانية لا تدع العقل وحده هادياً لها ، فهنالك ملكات وعوامل أخرى لها على أحكام الناس وسلوكهم سلطان يجاوز سلطان العقل فى أكثر الأحيان[٤] ؛ ومن هنا كان إمكان الخطأ والشر . وكذلك لا يكفى العقل وحده رائداً للسعادة ، إلا للقليلين ممن يختصهم الله بنور البصيرة[٥] . وللوصول إلى هذه السعادة كان أغلب الناس محتاجين إلى هداية أوثق من هداية العقل ، وهى الهداية النبوية[٦] . و إذن فالكافة من الناس يلزمهم اتباع الأخلاق الدينية التى أثبت ضرورتَها تاريخ الجماعة الإنسانية[٧] .

وعلى هذا النحو يدخل الوحى مجالَ الأخلاق . والأخلاق الدينية — بغض النظر عما يصاحبها من يقين مستمد من مصدرها الإلهى — لا تختلف تعاليمها اختلافاً تاماً من تعاليم الأخلاق الفطرية . و يقول محمد عبده : « إنما جاء الشرع مبيناً للواقع ، فهو ليس محدث الحسن »[٨] . و يقول أيضاً إن الشرع أحين

---

(١) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٤
(٢) « رسالة التوحيد » ، الترجمة الفرنسية ، مقدمة ص LXVI
(٣) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٢
(٤) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٢ — ٨٤
(٥) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٥
(٦) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٨
(٧) انظر فى كتابنا هذا الفصل السادس عن : فلسفة الاجتماع .
(٨) « رسالة التوحيد ، ص ٨٩ ؛ قارن الشهرستانى : « نهاية الإقدام » =

يفرض علينا اعتقادات معينة يبين لنا فى الوقت نفسه ما فيها من حسن هو فى متناول العقل الفطرى[١] .

٨ — وأخيراً يتناول محمد عبده مسألةً أثارت كثيراً من المجادلات بين متكلمى المسلمين وفلاسفتهم ، وهى مسألة الخاصة والكافة ، فيقول : « النبوة تحدد ما ينبغى أن يُلحظ فى جانب واجب الوجود من الصفات وما يحتاج إليه البشر كافةً من ذلك ، وتشير إلى خاصتهم بما يمكن لهم أن يفضلوا به غيرهم فى مقامات عرفانهم ، لـكنها لا تحتم إلا ما فيه الـكفاية للعامة »[٢] . ومن ثم يبدو أن محمد عبـده قد حل المسألة على معنى قريب مما أراد ابن رشد ، حين بيّن الاختلاف الجوهرى بين نوعين من المعرفة ، معرفة الفيلسوف ومعرفة المؤمن[٣] . وقد يكون محمد عبده ، فى سعيه إلى إقامة الروابط بين الإيمـان والعقل ، « أشد إخلاصاً من ابن رشد » كما أشار بعض الباحثين[٤] . ومهما يكن الأمر فالفيلسوف المصرى كان مقتنعاً بأن كل إنسان ، كائناً من كان ، لا يستطيع أن يسـتغنى عما فطر عليه من موهبة طبيعية وشعور غريزى بالخير والشر[٥] ، فهو يقول : « أى شقاء يصيب النفوس البشرية إذا خلت من الشعور بذلك الأصل العظيم ، أصل التمييز بين الخير والشر ؟ فمن لم يكن مؤمناً بذلك الأصل ولم يصدق بالحسنى ،

= (النص ص ٣٧٥ السطر ١٧ ، ١٨ ، : « والشرائع إنما ترد بتمهيد ما تقرر فى العقول لا بتغييرها ») .

(١) قارن : « المنار » ، م ١٠ ص ٦١١ — ٦١٤

(٢) « رسالة التوحيد » ، ص ٨٨

(٣) لبيان موقف ابن رشد ، انظر : جوتييه : « نظرية ابن رشـد عن اتصال الدين بالفلسفة » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٠٩ ؛ وانظر : عثمان أمين : « محاولات فلسفية » القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١٥٠

(٤) انظر : ب . د . مكدونالد فى مجلة « أيزيس » م ٩ (١٩٢٧) ص ٤٥٧

(٥) قارن : محمد عبده : « البصائر النصيرية » ص ١٨٠ هامش ١

فقد خسر خسراناً مبيناً . . . فإنه يضطرب فى معاملته لمن معه على غير هدى ، وكأنما يخبط فى ليل بهيم »(١) .

و بالإجمال نقول إنه إذا كان بين الأفعال ما يحكم عليه الدين بالحُسن ، فبينها أيضاً ما يحكم عليه العقل بذلك ، كما هو الشأن فى حالة الشعوب التى لم تتبع ديناً سماو ياً . وأخيراً إن من مبادئ الخير ما اتفق عليه الجنس البشرى عامة ، فاشتركت فيه الشعوب جميعاً من غير تفريق . ولهذا أشار الكتاب الكريم إلى هذه المبادئ بلفظ « المعروف » ووصف أضدادها بلفظ « المنكر » ، بمعنى أن الحُسن ما تعرفه النفوس السليمة والقبح ما تنكره العقول الصحيحة(٢) . ولكن هذا لا يعنى أن الشىء يكون حسناً لأن الله قد أمر به ، بل بالعكس أن الله قد أمر به لأنه حسن . ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى ، مستعيرين اصطلاحا « كانتياً » ، إن العقل يقوم فى الحكم على الخير والشر بدور « الأمر الجازم » .

فإذا كان محمد عبده فى نظريته عن الخير حريصاً على بيان ما للعقل من دور هام ، فذلك لأنه يرى أن موقفاً كهذا له فى مجال الأخلاق والاجتماع نتائج عملية بعيدة المدى . وأكبر الظن أن المصلح المصرى كان يرمى ، بمحاولته إحياء المذهب العقلى الذى قال به المعتزلة ، أن يساهم فى إعادة وتوطيد أركان مبدأ الاجتهاد فى الرأى والحرية فى البحث فى ربوع العالم الإسلامى . وبهذا المبدأ يتيسر للفقهاء مثلاً أن يتناولوا الشريعة الدينية فى شىء كثير من الاستقلال الفكرى الشخصى يؤهلهم حين الفصل فيما هو مباح وما هو محظور ، وفيما هو مأمور به وما هو منهى عنه ، لأن يكونوا قادرين على أن يحكموا على الأمور بما يطابق العقل ، لا بالتزام

(١) « تفسير سورة العصر » ، ص ٣٩

(٢) « تفسير سورة العصر » ، ص ١٩

النص والوقوف عند حرفيته ؛ و بدلاً من أن يقتصروا أحياناً على استعمال مبـدأ القياس وحده ، يستطيعون أن يفحصوا فى حرية عما يجدّ من وقائع وشئون ، وأن يلتمسوا لها حلولاً أكثر مطابقة لروح العصر الحديث ومقتضياته . و باختصار رام محمد عبـده أن يحقق بهذا المذهب العقلى مثلَه الأعلى فى تحرير الأذهان مما انطبعت به العصور الأخيرة فى العالم الإسلامى من جمود وتقليد وركود .

الفصل السادس

فلسفة الاجتماع

١ — تحدث أحد مؤرخى مصر الحديثة عن محمد عبده ، فوصفه بأنه « أكبر مصلح وأكبر اجتماعى مصرى تملّك روح التطور إلى أعلى درجة »[١] .

والواقع أن الشيخ محمد عبده قد اتجه إلى دراسة المجتمع الإنسانى منذ عهد مبكر . ففى سنة ١٨٧٨ ألقى فى « مدرسة دار العلوم » عن مقدمة ابن خلدون دروساً كانت فيما يبدو تستوقف النظر ، لجدة منهجها وطرافة موضوعاتها[٢] . وأكبر الظن أن هذه الدروس كانت أساساً لكتاب ألفه الشيخ ، فيما يروى رشيد رضا ، عن « فلسفة الاجتماع والتاريخ »[٣] . ولكن أصول الكتاب ضاعت عقب حوادث سبتمبر ١٨٧٩[٤] ، لذلك نجدنا مضطرين ، عند بحث نظرية الاجتماع عنده ، إلى الاستعانة بأقوال موجزة أو مبسوطة وردت فى مختلف رسائله وكتاباته .

٢ — يبدو أن الأستاذ الإمام بدأ تأملاته فى هذا المجال بدراسة آراء ابن خلدون أكبر علماء الاجتماع بين المسلمين ، وأحد طلائع « أوجست كُمت »[٤] .

يرى محمد عبده ، كما رأى ابن خلدون ، أن التاريخ علم من العلوم الحقيقية ، ويراه على كل حال نظاماً لا غنى عنه للدراسات العقلية .

---

(١) محمد صبرى : « نشأة الروح القومية المصرية » ١٨٦٣ — ١٨٨٢ (بالفرنسية) باريس ١٩٢٤ (التصدير) .

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ١٣٦

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٧٧٧ ، ٧٧٨

(٤) طه حسين : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » (بالفرنسية) باريس ١٩١٧ ؛ بركلمان : « تاريخ الأدب العربى » (بالألمانية) ج ٢ ص ٢٤٤

وآراء محمد عبده عن فلسفة التاريخ متصلة بفكرة التطور الإنسانى ، و يعنى بها فروضاً عن المراحل المتعاقبة التى مر بها تكوين النظم والعادات والفلسفة والدين . و يتضح لنا معنى هذا التطور إذا قرأنا « رسالة التوحيد » وتفسيره لآية « كان الناس أمة واحدة » : نرى الأستاذ الإمام نصيراً لنظرة عن التاريخ مؤداها أن الإنسانية تسوقها العناية الإلٰهية وتوجّه سيرَها لكى تحقق غايةً معينة . ولعل الإمام من ذلك الفريق الذين يرون فى التاريخ نوعاً من الأخلاق العاملة ، التى يجب أن يدرسها رجال الدولة وأن يجلها أفراد الشعب[١] .

٣ — ما أغراض الجماعة الإنسانية وما طبيعتها ؟ يرى محمد عبده أن حياة الناس فى الجماعة واقعة أصيلة مشتقة من طبيعة الإنسان : فى كل الأزمان مال عدد قليل من الناس إلى حياة العزلة عن المجتمع . ولكن مَثل هؤلاء « مثل النحلة تنفرد عن جماعة النحل ، وتعيش عيشة لا تتفق مع ما قدر لنوعها »[٢] . ولا يستطيع إنسان أن ينفرد انفراداً تاماً عن الجماعة . فمنذ نشأة الإنسان ظهرت فيه غريزة الاجتماع التى تدفعه إلى التماس عشرة أقرانه ، والقيام بعمل يعود على المجموع فى بقائه ؛ وللمجموع من العمل ما لا غنى للواحد عنه فى نمائه وبقائه[٣] . فلاريب أن « الحياة فى جماعة ليست حالةً عرضية عند الإنسان ، بل هى متصلة أوثق اتصال بكيانه الفيزيقى والعقلى والأخلاقى » ، كما يقول « لالند »[٤] .

و يذهب محمد عبده — وهو على وفاق مع الفارابى وابن مسكويه[٥] — إلى أن الإنسان يحس بفطرته أنه محتاج إلى غيره من الأفراد الذين يعيشون فى

---

(١) قارن : ج . سوريل : مقال فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » (بالفرنسية) باريس ١٩١١ ص ٧١

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٠٥

(٣) « رسالة التوحيد » نفس الموضع .

(٤) لالند : « موجز عقلى فى الأخلاق العملية » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٠ ص ١٠٤

(٥) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » القاهرة ١٩٣٩ ص ١٧ — ١٨

جماعته[١] . ويقول محمد عبده فى هذا الصدد : « حاجة كل فرد من الجماعة إلى سائرها مما لا يُشتبه فيه . وكلما كثرت مطالب الشخص فى معيشته ازدادت به الحاجة إلى الأيدى العامة ، فتشتد الحاجة ، وعلى إثرها الصلة من الأهل إلى العشيرة ثم إلى الأمة و إلى النوع بأسره »[٢] .

يقول القرآن الكريم : « كان الناسُ أمةً واحدةً فبعث الله النبيِّين مبشِّرين ومُنذِرين . . »[٣] . ومعنى هذا عند محمد عبده أن الله خلق الناس أمةً واحدة ، أى مرتبطاً بعضهم ببعض فى المعاش ، لا يسهل على أفرادهم أن يعيشوا فى هذه الحياة إلا مجتمعين، يعاون بعضهم بعضاً ، ولا يمكن أن يستغنى بعضهم عن بعض : « فكل واحد يعيش ويحيا بشىء من عمله . لكن قواه النفسية والبدنية قاصرة عن توفيته جميعَ ما يحتاج إليه . فلا بد من انضمام قوى الآخرين إلى قوته ، فيستعين بهم فى بعض شأنه ، كما يستعينون به فى بعض شأنهم[٤] » ؛ وهذا الذى يعبرون عنه بقولهم « الإنسان مدنى بالطبع »[٥] ، يريدون بذلك أنه لم يوهَب من القوى ما يكفى للوصول إلى جميع حاجاته ، بل قُدر له أن تكون منزلة أفراده من الجماعة منزلةَ العضو من البدن ، لا يقوم البدن إلا بعمل الأعضاء ، كما لا تؤدى الأعضاء وظائفها إلا بسلامة البدن[٦] .

٤ — والتعاون ، فيما يرى الأستاذ الإمام ، هو الأساس الذى يقوم عليه التماسك الاجتماعى . ولقد دأب المصلح المصرى ، حتى فى تفسيره للقرآن ، على

---

(١) الفارابى : « المدينة الفاضلة » ليدن ١٨٩٥ ص ٥٣

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٠٥

(٣) القرآن : سورة ٢ : آية ٢١٣

(٤) تفسير المنار ، ج ٢ ص ٢٨٢ ؛ قارن ابن خلدون : المقدمة .

(٥) « الإنسان مدنى بالطبع » ترجمة عربية لتعبير مشهور عند أرسطو (أرسطو : « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ك ١٠ ف ٨ ص ١١٦٩) .

(٦) تفسير المنار ، ج ٢ ، ص ٢٨٢ .

التنديد بما يلاحظ عند أكثر أفراد الجماعات من عدم الاكتراث أو الأنانية ، وهى حالة لابد أن تؤدى إلى تفكك الروابط الاجتماعيــة بين الناس وتؤدى بالمجتمع نفسه إلى البوار . وهو يهيب بكل فرد أن يشعر بأنه جزء من كل ، وأنه عضو عامل فى المجتمع الـكبير[١] .

يستطيع محمد عبده إذن أن يقول مع هنرى برجسون : « إن التعاون الاجتماعى لا يوجد إلا حين نرى إنيةً اجتماعية تنضاف فى كل واحد منا إلى الإنية الفردية » و إن « رعاية هذه الإنية الاجتماعية هو أهم شىء فيما علينا من التزام نحو الجماعة »[٢] . لـكن التعاون الاجتماعى فى نظر محمد عبده ليس شيئاً نظرياً مجرداً : فإن المفكر المصرى قد رصد حياته كلها لخدمة المصلحة العامة ، وكان شخصه قدوة حسنة للتضامن المنتج ، الذى استطاع بفضــله أن ينشئ عدداً من المؤسسات الخيرية العامة .

لـكن الأستاذ الإمام يلاحظ أن شعور الترابط هذا أو « الوعى الاجتماعى » لم يزدهر بعدُ فى مجتمعاتنا : فلم يتولد فينا إحساس واحــد يؤلف بين شعورنا وحاجاتنا ، و يجعل كل فرد يحب نفسه لأجل أن يحب غيره ، و يحب غيره لأجل أن يحب نفسه[٣] . و يأمل الفيلسوف المصلح أن يستحث النفوس على الاتحاد والوفاق ، وذلك ببذر بذور تربية أخلاقية جديدة هى أبقى أثراً من القوانين التى تفرضها الحـكومات . وقد قال الأستاذ الإمام فى احتفال الجمعية الخيرية الإسلامية : « إن الاتحاد ثمرة لشجرة ذات فروع وأوراق وجذوع وجذور هى الأخلاق الفاضلة بمراتبها »[٤] ؛ و بغير الاتحاد والمحبة لاتقوم للأخلاق قائمة . فيجب إذن

---

(١) « تفسير عم » ص ١٠٢ ، ١١٧ ، ١٦٢ الخ .
(٢) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » (بالفرنسية) ص ٨
(٣) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٧٠
(٤) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٧١

يتعهدهم بما يؤذيهم ؛ كأن الموت يحدث بينه و بينهم عداوة . فظنوا أن أرواح الأموات من جملة العاديات الضاريات ، المعينات النافعات : ولذلك كانوا يعدون لها ما يرضيها ، وكانوا يخافون أن يذكروا أسماءها[١] . و إذا سمعوا رعداً أو رأوا برقاً أو أمطرتهم السماء أو ذعرتهم الأعاصير ، تخيلوا أشباحاً مثلهم ترسل ذلك كله عليهم ؛ و يذهب بهم الخيال فيها إلى ما شاء من صور وتماثيل . وهكذا كان شأنهم فى كثير من الحيوان والنبات والنجوم : إذا استعظموا منها شيئاً لعظم مضرته أو لـكثرة منفعته توهموا فيها ما شاءوا من قـدرة تفوق قدرتهم ، و إرادة تقهر إرادتهم . فى هـذه المرحلة من التطور الإنسانى لا همّ للجماعة إلا أن تحافظ على بنيتها الجسمانية[٢] .

(ب) وطور النبوة هو الطور الذى أعدتهم فيه تجارب الطور السابق لأن يعقلوا قوانين الطبيعة وأصول الاجتماع ، فوصلوا إلى منزلة الاستعداد لأن يفهموا باطن ما عقلوا وسر ما عرفوا ، ولأن يخلصوا من هذا العالم الجسمانى الذى كانوا فيه إلى عالم روحانى كانوا يسيرون فى طلبه من حيث لا يشعرون[٣] . وتظهر النبوة تهديهم إلى ما يستقبلون فى هـذا الطور الجديد ، وهو طور يكون واضع النظام لاجتماعهم فيه هو الله جل شأنه . والأنبياء هم هداة الأمم ، ورسالتهم تجىء فى وقتها ملائمة لحالة الجماعة . فالمسيح ومحمد كلاهما ما كان يستطيع أن يؤدى رسالته إلا فى عصره[٤] . والأنبياء من الأمم بمنزلة الروح من البـدن : جاءوهم يبينون لهم الخير و يكشفون لهم مسالك السوء : الأنبياء أعلام نظام أخلاق جديد[٥] .

---

(١) « تفسير المنار » ج ٢ ص٢٩٣ ؛ قارن : فريزر : «خوف الموت فى الأديان البدائية» (بالفرنسية) مكتبة جوتنر ، باريس ١٩٣٧

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٣

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٩٠ ؛ قارن « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٨٤

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٥

(حـ) عصر الضلال : إذا طال الأمد على عهد النبوة ، و بعد الناس عن مبعث نورها و ينبوع نميرها ، قست القلوب وأظلمت النفوس وغلبت الشهوات ، وأهملت الجماعة أحكام العقل القويم ومبادئ الأخلاق السليمة ، « واستعمل أهلُ العلم بالدين نصوصَ الدين فيما يضيع حكمة الدين و يذهب بأثره فى الناس » ، وانقاد الناس لغوايات السياسة ، فوقع الاختلاف والاضطراب ، ومعهما الحرب والضلال[١].

غير أن الأستاذ الإمام لا يقف عند هذه النغمة الشاكية المتشائمة : إن فترة الضلال هذه لا يمكن أن تدوم إلى آخر الزمان ؛ فيوم تتبين الجماعة و يلات الحرب وشرور البغض تسعى من ذاتها إلى تغيير معتقداتها و إلى ترسم مثل عليا أخرى . ولكن مهما يطل الأمد فانتصار العقل على الشهوات مكفول ، وستشرق من جديد شمس الحق والهدى ، وسيجتمع الناس على الوحى والتنزيل[٢].

٦ — مهما يكن منحانا فى تفسير الظاهرة الدينية ومنزلتها من الجماعة ، فإن هنالك شيئاً لا ريب فيه ، وهو أن الجماعة لا تستطيع أن تستغنى عن الدين ، ولقد صدق « برجسون » حين قال : « أدى الدين دائماً مهمة اجتماعية ؛ وهذه المهمة معقدة ، تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ؛ ولكن فى جماعات كجماعاتنا ، أول أثر من آثار الدين هو دعم مطالب الجماعة وتأييدها »[٣].

والجماعة التى تخطر ببال محمد عبده هى أشد الجماعات احتياجاً إلى الدين . و يرى الإمام أن الدين ضرب من الفطرة عند النوع الإنسانى : فوجود إله سيد للأكوان ذى سلطة غيبية ، شعور فطرى لدى الإنسان : وهذا الشعور موجود فى صور شتى عند جميع الأقوام ، فى جميع الأزمان وجميع الأوطان : هو موجود

---

(١) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٢٩٥

(٢) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٩٦

(٣) برجسون : « منبعا الأخلاق والدين » (بالفرنسية) ص ٥ — ٦

عند القبائل الهمجية كما هو موجود فى أرقى الشعوب مدنية ؛ وكان قوياً فى العصور القديمة كما هو قوى فى عصرنا هذا : عرفه قدماء المصريين والهنود ، كما عرفته شعوب العالم الجديد . وإذن فمثل هـذا الإجماع لا يمكن أن يكون إلا أمراً من أمور الفطرة الإنسانية لا قسر فيه ولا تكلف . ولذلك جاز لنا أن نقول إن المروق من الدين هو الأمر الشاذ الذى يخالف الفطرة ، وهو لذلك أدخل فى علم الأمراض الاجتماعية(١) .

ولـكن فطرية الشعور الدينى لا تمنع الدين من أن يتطور على وفاق مع حال الجماعة الإنسانية . تلك هى الدعوى التى قررها الأستاذ الإمام فى درس له عن الدين ، وهى دعوى تتفق على كل حال مع روح فلسفته .

وقد نبّه الفيلسوف المصرى مرة أخرى فى حديثه مع «هربرت سپنسر»(٢) إلى ضرورة عودة المجتمع الإنسانى إلى الإيمان بالوحى . وفى مذكرة جيب له خاصة نقرأ هذه الكلمات التى كتبها محمد عبده نفسه بعد حديثه مع الفيلسوف الانجليزى : « هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد فى رفاهية الإنسان وتوفير راحته وتغزير نعمته ، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها . هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان من الحديد اللامع المضىء ، أفلا يتيسر لهم أن يجلوا ذلك الصدأ الذى غشى الفطرة الإنسانية ، ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود إليها لمعانها الروحى ؟ » . . وحار الفيلسوف فى حال أوروبا وأظهر عجزه مع قوة العـلم . فأين الدواء ؟ — الرجوع إلى الدين : الدين هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان ، لـكنهم يعودون فيجهلونها . . »(٣) .

* * *

(١) « رسالة التوحيد » ص ٩٠ ؛ « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٩٤

(٢) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٨ — هذا الحديث أورده « بلنت » مع بعض الاختلاف فى الرواية (بلنت : « يومياتى » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٦٩) .

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٩

٧ — والمسلمة التى تقوم عليها هذه النظرية عن الجماعة هى أفضلية الحياة الملائمة للعقل من ناحية ، وأفضلية الأخلاق الاجتماعية على الأخلاق الفردية من ناحية أخرى . ويرى محمد عبده — وهو هنا على وفاق مع أرسطو — أن بلوغ الفضيلة والحياة الأخلاقية الصحيحة لا يتيسر إلا فى الجماعة وبواسطة الجماعة . ففى الجماعة تصل الحياة الملائمة للعقل إلى أوج ازدهارها : وهذا مبدأ أرسطاطاليسى مشهور ، رحّب به الفارابى[١] وسپينوزا[٢] وكثيرون غيرهما .

وإذن فالمفكر المصرى يميز ثلاثة مبادئ أساسية تفسّر أصل الجماعة وطبيعتها :

(ا) ذلك الضرب من « الغريزة الاجتماعية » التى يتحدث عنها أرسطو فى كتاب «السياسة» ، وهى غريزة تدفع الناسَ إلى العيش مجتمعين[٣] . والأستاذ الإمام يصرح بذلك حين يذكر عبارة أرسطو : الإنسان حيوان سياسى ؛ وهو يوافق أرسطو على أن « الدولة ليست موجودةً بالعرف والمواضعة فقط ، بل لها جذورها فى الطبيعة الإنسانية ... وأن الحياة المتمدنة ليست حالة انحطاط بالقياس إلى حياة همجى نبيل »[٤]

(ب) مقارنة الجماعة بالبدن الحى[٥] ، وهى مقارنة شائعة فى الكتابات الفلسفية الكلاسيكية ، وخصوصاً عند « الرواقيين »[٦] وعند « سپينوزا »[٧] .

(ج) طابع الفطرية فى الدين ، الذى هو لازم للأخلاق وحفظ الجماعة .

---

(١) الفارابى : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ليدن ١٨٩٥ ص ٥٣ : « فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذى لأجله جعلت له الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ... » .

(٢) سپينوزا : « الأخلاق » الكتاب الخامس .

(٣) أرسطو : « السياسة » ك ١ ف ٢

(٤) روس : « أرسطو » ترجمة فرنسية ص ٣٣١

(٥) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٢٨٢

(٦) عثمان أمين : « الفلسفة الرواقية » القاهرة ١٩٤٥ ص ١٣٧

(٧) هارى ولفسون : « فلسفة سپينوزا » (بالإنجليزية) ج ٢ ص ٢٤٤

وقد رأينا أن المبدأين الأولين يعكسان المناقشات الـكثيرة عن طبيعة الجماعة عند الفلاسفة اليونانيين والمسلمين ، وتأثير الـكتاب الغربيين والمعاصرين الذين اطلع محمد عبده على كتاباتهم و بحوثهم [١] . أما المبدأ الثالث فيعكس المشاغل الخاصة للمفكر المصرى ، وأثر أستاذه جمال الدين الأفغانى [٢] .

* * *

٨ — وقد كان الأستاذ الإمام يرى فى الإنسانية رأياً قريباً من رأى سقراط وفلاسفة الرواق فى العصر القديم ، ورأى « روسو » فى القرن الثامن عشر : كان يعتقد أن الإنسان لم يُخلق ميالاً إلى الشر ، كما ظن بعض الباحثين فى الأخلاق ، بل إنه مجبول على الخير ، محب للسلام . كيف لا وقد فَطَره الله أفضل فطرة ، وقوّمه أحسن تقويم ، وفضّله على الحيوان ، و « كرّمه بالعقل الذى ساد به على العوالم الأرضية ، واطلع به على ما شاء من العوالم السماوية ؟ » [٣] . ثم إن الله لم يجعل الشر أحب إلى أنفسنا من الخير [٤] ، و إنما رُكز الخير فى طبيعة الإنسان ، فلم يحتج إلا إلى تذكرة وتنبيه ، ليظهر للعيان وفى عالم الواقع . ومن أجل ذلك كانت « الهداية التى يسوقها الله إلى البشر على ألسن الرسل ، ليست مما يُحتال لتقريره فى النفوس و إيجاده فى القلوب ، و إنما هى تذكرة تنبه الغافل إلى ما غَرز الله فى فطرته » [٥] .

ولقد ذهب الفيلسوف المصرى فى إثبات تلك الغريزة عند الإنسان ، إلى القول بما نادى به أصحاب الرواق من وجوب « الجامعة الإنسانية » الشاملة ، التى

---

(١) وعلى الخصوص بحوث « هربرت سپنسر » و « فريزر »

(٢) محمد عبــده : « رسالة الواردات » ص ١٢ وأيضاً جمال الدين الأفغانى : « الرد على الدهريين » ص ١٧ بع .

(٣) « تفسير عم » ، ص ١٢٠

(٤) « تفسير عم» ، ص ٩٠

(٥) « تفسير عم » ، ص ١٧ — ١٨

تؤلف بين الناس ، دون نظر إلى اختلافهم فى الأوطان والأديان واللغات والألوان ؛ لأنهم — على اختلافهم فى ذلك كله — متحدون فى الأصل والجوهر والعقل : أصلهم واحد ، وعنصرهم واحد ، وأنصباؤهم من العقل متساوية . ومن أجل ذلك مال البشر إلى الاجتماع والاتحاد والوئام .

وإذا نظرتَ إلى الناس مثل هذه النظرة وجدتَ أن الإنسانية كلها بمثابة أسرة واحدة ، حواها بسيط واحد من الأرض ، وجمعتها أخلاق وعادات وروابط واحدة : « ولقد أثرت هذه الحال تأثيراً خفياً فى الجم الغفير من عقلاء الناس ، فمالوا إلى خدمة الإنسانية ، من غير أن يتعصبوا لجنس ولا دين ولا مذهب » . ولو رجع الإنسان إلى وحى فطرته ، لأحس بأن الجماعة الإنسانية « كسا كنى منزل واحد ، يرتفقون بمنافعه على السواء ، ويجدون من بركات الأرض ما يكفيهم مؤونة التعب ، ويكفيهم من الشقاق والعناد . إذا أصاب قبيل منهم منفعة عادت على الجميع بدون اختصاص ، على حكم تبادل الأعمال ، وإذا نزل بقبيل نازل توجه الكل إلى إنقاذه مما ألم به ، وساروا جميعاً على وفق القانون الطبيعى المودع فى فطرة الإنسان »[١] .

فالجماعة الإنسانية إذا سارت على سجيتها ، مع توجيهها إلى الخير المركوز فى جبلتها ، رسخت فيها الفضائل الاجتماعية التى من شأنها أن تقوّى فى نفوس الناس الشعورَ بوحدتهم فى الأصل والنوع والمصير ، وتبث فيهم روح الوفاق والتراحم والسلام . بل لقد صرح الفيلسوف المصرى فى « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ بأن الفضائل فى عالم الإنسان كالجذبة العامة فى العالم الكبير ، فهى تمسك المجتمع وتصونه من البوار : « فكما أن الجذبة العامة يحفظ بها نظام الكواكب والسيارات ، وبالتوازن فى الجاذبية ثبت كل كوكب فى مركزه ، وحفظت النسبة

---

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٣

بينه و بين الـكوكب الآخر ، وانتظم بها سيره فى مداره الخاص بتقدير العزيز العليم ، حتى تمّت حكمة الله فى وجود الأكوان و بقائها — كذلك شأن الفضائل فى الاجتماع الإنسانى ، بها يحفظ الله الوجود الشخصى إلى الأجل المحدود ، و يثبت البقاء النوعى إلى أن يأتى أمر الله »[١] .

لـكن ضياع تلك الفضائل الإنسانية ، وفشوّ الرذائل الفردية ، يعرّض النفوس للفرقة والشقاء ، و يقوّض أسس المجتمع : « فإن طبيعة كل واحدة (من الرذائل) إما مجاوزة الحدود فى التعدّى على الحقوق ، و إما السقوط إلى ما لا يمكن معه للشخص أداء الواجب عليه لمن يشاركه فى الجنس أو الملة أو القبيلة أو العشيرة ، أو بأى نوع من أنواع التعامل ... » ... « والإنسان مجبول بالطبع على النفرة ممن يتعدى على حقوقه أو يمنعه حقاً منها »[٢] .

وكذلك نرى أن تصرف ذوى الأثرة ممن لا ينصتون إلى صوت الفطرة الصريحة ، بل يسخرون قوتهم لسلطان شهواتهم ، و يتناولون ما ليس لهم ، و يمنعون الحق أهله ، هو تصرف يفسد نظام الجماعة و يقطع روابط الألفة بين الناس ، « و يحمل كل نفس على اتخاذ الأثر قاعدة عملها ومصدر سعيها وسيرها » . . . « ومتى تحكمت الأثرة فى أنفس قوم ، وغفل كل واحد منهم عن ارتباط وجوده بوجود الآخر ، عمل بعضهم لإهلاك بعض ، وانتهى الأمر بهم إلى الانمحاء من سجل الأمم القائمة »[٣] .

* * *

٩ — ولا شك أن تيار المادية الذى طغى على العالم فى العصر الأخير كان سبباً فى ذهاب الأخلاق وتقهقر الدين وتضاؤل الحق وعبادة القوة ، وهو الذى

---

(١) « العروة الوثقى » ص ١٩٣ (طبعة ثالثة) .
(٢) « العروة الوثقى » ، ص ١٩٥
(٣) « تفسير عم » ، ص ٨٠

ألقى على النفوس غشاء حجب روحانيتها وطمس نورها الفطرى . وكما كانت الإنسانية بحاجة إلى العلماء الباحثين فى علوم المادة ، والذين « اكتشفوا كثيراً مما يفيد فى توفير راحة الإنسان وتغزير نعمته » فهى بحاجة إلى العلماء الباحثين فى علوم الإنسان ، والذين يتوفرون على دراسة النفس البشرية ، و « يعرضونها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها » . ومهما يكن الأمر فالإنسانية اليوم أحوج ما تكون إلى الفلاسفة الذين لن يعجزهم أن « يجلوا ذلك الصدأ الذى غشى على الفطرة الإنسانية ، ويصقلوا تلك النفوس ، حتى يعود إليها لمعانها الروحى »(١) .

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٨٦٩

الفصل السابع

فلسفة تاريخ الدين

١ — أقام الأستاذ الإمام تصوره للإسـلام على نوع من فلسفة تاريخ الدين[١] ، أو بعبارة أدق ، على نوع من فلسفة التاريخ وحسب ؛ فأكبر الظن أنه ليس يوجد عند محمد عبده ، كما لا يوجد عند « هيجل »[٢] ، فرق حقيقى بين نظرية التاريخ الدينى ونظرية التاريخ الدنيوى : فكلتاهما ترجمة لمراحل الجماعة الإنسانية فى مجرى تطورها .

٢ — ماذا تعلِّمنا إذن نظرية الأستاذ الإمام ؟

إنها ترينا أولاً الطريقَ الطويل الشاق الذى سلـكته الإنسانية فى معتقداتها قبل أن تصل إلى كمال الدين الأخير ، الذى هو الإسلام .

كان الناس فى أول الأمر ، وهم فى حالهم البدائية وجهلهم قوانينَ الـكون ، ينتابهم الخوف فيظنون أن الظواهر الطبيعية التى تقع عليها حواسهم إنما هى نتيجة لإرادة كائن ما أو شىء ما ، فيسارعون إلى إرضاء هذه الآلهة الحسية : وهذا هو الشغل الشاغل لتلك الجماعات الوثنية[٣] . ثم إذا جاء واحد منهم وكان يفوقهم فى عقله أو شـجاعته أو عمله غير المألوف ، ظنوه مظهراً للوجود الإلهى وخضعوا

(١) انظر : « رسالة التوحيد » الترجمة الفرنسية بقلم ميشيل ومصطفى عبد الرازق ، المقدمة ص ٤٦ ؛ انظر أيضاً : برجستريسر فى مجلة « دراسات عن البلاد الأجنبية » (بالألمانية) م ٤ ص ١٩

(٢) برهييه : « تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) م ٢ ص ٣٧٢ .

(٣) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٦

لإرادته ودانوا لسلطانه : وهـذه هى المرحلة التى يكون الناس فيها عبيداً للإنسان[١] .

ويتخلّص الناس شيئاً فشيئاً من هذه التخيلات المادية ، فيتصورون فوق الأشياء والكائنات آلهة كثيرة لا تُرى ولـكنها تشبههم من جميع الوجوه . « ويقدّرون لها رغائب وشهوات تفوق رغائبهم وشهواتهم : يسارعون إلى إرضائها بما يعنّ لهم » .

وتسير الإنسانية فى عناء ومشقة ؛ وترقى درجات المعرفة . و « كلما ارتقى الإنسان فى العلم ، ولطف وجدانه بالفهم ، ونفذ عقله إلى أسرار الـكون ، تمزقت دون روحه حجب المادة ، وانجلى له الوجود الأعلى »[٢] .

ولـكن قبل الوصول إلى المعرفة التامة لهذا الإله ما زال أمام الناس طريق طويل . الإنسانية ضعيفة ، وحالها حال الطفولة : ولذلك يصنع الله معها ما يصنع الوالد مع ولده فى سذاجة السن : يعلمها مبادئ وأحكاماً يتيسر فهمها ، ولا يخفى غرضها ؛ ولـكنه يطالبها باتباع تلك الأحكام بنصها . ولذلك كانت الأديان الأولى تخاطب الحواس قبل كل شىء ، ففرضت عليهم الأحكام الشـديدة ، وأخذتهم بالأوامر الصادعة والزواجر الرادعة ، وجاءتهم بالمعجزات الخارقة[٣] .

٣ — ومضت على ذلك أزمان ، وتقدمت الجماعات الإنسانية ، ودق حسها ، ولطف وجدانها ، فأحست الحاجة إلى إصلاح يطابق حالها الجديدة . عندئذ جاء دين جديد[٤] ، « وسنّ للناس سنناً فى عبادة الله تتفق مع ما كانوا عليه وما

---

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٧

(٢) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٥

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٨٤ (الإشارة هنا إلى اليهودية) .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٨٥ (الإشارة إلى المسيحية) .

دعاهم إليه » ... لذلك نراه « يخاطب العواطف ، ويناجي المراحم » ويحادث القلوب ...

لـكن هذا الدين الذى استطاعت تعاليمه الجميلة أن تقدم للعالم ما أصلح من فاسده وداوى من أمراضه ، هو بعيد مع ذلك عن وقائع الحياة الإنسانية : فإنه لما كان قد « شرع للناس من شرائع الزهادة ما يصرفهم عن الدنيا بجملتها ، ويوجّه وجوههم نحو الملـكوت الأعلى » ، فسرعان ما وهنت العزائم عن احتماله ، وهبّ القائمون عليه أنفسهم يحرّفون تعاليمه ، لـكى يوفقوا بينها و بين احتياجات الإنسان ومصالحه[1] .

٤ — وكان لابد لهذا التطور الدينى الطويل من أن يصل إلى غايته : فإن الجماعة الانسانية ، وقد أعدتها التجارب والحوادث الماضية ، استطاعت فى المرحلة الأخيرة أن تصل إلى نضجها ورشدها : فظهر دين يخاطب العقل ، ويشركه مع العواطف والإحساس ، فى إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية » ؛ فاستطاع أن يوفق بين العقل والطبيعة[2] ؛ ومن أجل هذا سمى بحق « دين الفطرة » . والإسلام عقلى إلى أعلى درجة ممكنة . وبهذه الصفة استطاع الإسلام — فى نظر الفيلسوف — أن يحرر العقول من رقّ التقاليد . فهو — خلافاً للأديان الأخرى — لا يعترف بسلطان الكاهن أو السادن ، ولا يدع فى عقائده مجالاً للأسرار[3] .

٥ — ولـكى يهدى الله الناس فى هذا الطريق الطويل من تطورهم الروحى أخذ يرسل الأنبياء يخاطبونهم على قدر حاجاتهم وعقولهم : ولذلك لا تتم رسالة النبوة إلا فى تدرج وتؤدة . ولـكن حين ظهر الإسلام خاطب قوماً كانوا قد

---

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٨٦

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١٨٧

(٣) انظر جوتييه ، فى « مجلة تاريخ الفلسفة » (بالفرنسية) باريس سنة ١٩٢٨ ص ٢٤٩ .

بلغوا تمام نضجهم ورشدهم . فإذا فُهم الإســلام على الوجه الصحيح كان ممثلاً لأكمل مرحلة فى التطور الدينى الشامل[١] . و إذا تؤملت الرسالة المحمدية وُجدت وكأنها تتويج لرسالة الأنبياء السابقين ؛ فإن الناس قد بلغوا من تطورهم مرتبة عالية ، فلم تعُد بهم حاجة إلى نبوة جديدة[٢] .

و يقول الأستاذ الإمام : ختمت النبوات كلها بمجىء محمد ، كما صرح به الـكتاب الـكريم ، وكما أيده فشل أولئك الذين أرادوا أن يقوموا بمثل رسالته من بعده[٣] .

* * *

٦ — هذه هى الصورة التى رسمها محمد عبده للجماعات الإنسانية من حيث تاريخها الدينى[٤] . فهو ينتمى إلى تلك الطائفة من المفكرين الذين رأوا فى سير الحوادث الـكونية مجلًى لمقاصد العناية الإلٰهية . ولعل المفكر المصرى قد تصور التاريخ كما تصوره « بوسويه » ، فرأى أن الله تعـالى يسوق الإنسانية إلى تحقيق فـكرة عن العالم : فـكرة التوحيد .

---

(١) جولد تسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) ص ٣٤٢

(٢) « رسالة الواردات » ص ١٨

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٢٠٠ — ٢٠١

لقد استمسك المسلمون السلفيون بأن محمداً خاتم النبيين . وحاول بعض المجددين منهم أن يزعزعوا هذه العقيدة ، فـكان العجلى يقول : إن رسل الله لا ينقطعون أبداً ... (انظر الشهرستانى : « الملل والنحل » ص ٣٦ ؛ الإيجى : « المواقف » طبع استنبول ، سنة ١٢٣٩ هـ ، ص ٦٢٥) .

(٤) انظر : عثمان أمين : « محمد عبده وأفـكاره الفلسفية والدينية » (بالفرنسية) القاهرة ١٩٤٤ ص ١٥١ — ١٥٤

الباب الثالث

مذهب الإمام في الإصلاح

الفصل الأول
الإصلاح الأخلاقى

١ — ذكر أغلب من كتبوا فى سيرة الشيخ محمد عبده أن أهم رسالة اضطلع بها ذلك الإمام هى الإصلاح الدينى الإسلامى[1]. وهذا الرأى حق، ولكن إلى حد ما: فإنا إذا التمسنا الحقيقة فى نشاط ذلك المصلح المصرى، وإذا تأملنا على الخصوص مدى تعاليمه، وحاولنا أن نفهم روح الرجل وعقليته، وأن نستشف ما وراء السطور فيما جرى به قلمه، أدركنا حينئذ أن كل إصلاح خطر بباله إنما مداره دواع وأسباب أخلاقية.

٢ — إذا رجعنا فى سيرته إلى حوالى سنة ١٨٧٠ رأينا ذلك الشاب وهو لم يغادر بعد أروقة الأزهر، مشغولاً بالمشكلة الأخلاقية فى علاقاتها بالعمل الاجتماعى. وإذا سرنا معه غداة سنة ١٨٨٢ وجدنا مجاهداً يغادر بلاده منفياً، فيقصد إلى سوريا ثم إلى أوروبا، ويشتغل مع أستاذه السيد جمال الدين الأفغانى فى إصدار جريدة «العروة الوثقى»، مغامراً بنفسه فى العمل السياسى الذى لا يلائم طبيعته كل الملاءمة — يكلف نفسه ذلك كله لأنه كان يأمل أن يشارك فى إنهاض بلاده نهضة أخلاقية، إذ يدعو أبناءها إلى الانضواء تحت علم الحرية والجهاد والوطنية.

أليس محمد عبده هو الذى يصبح فى أواخر حياته مفتياً للديار المصرية، فيدعو

(١) رشيد رضا: «تاريخ» ج ١ (تصدير)؛ جولدسيهر: «مذاهب التفسير الإسلامى» (بالألمانية) ص ٣٢٢ بع؛ أدمس: «الإسلام والتجديد فى مصر» (بالإنجليزية) ص ١؛ شاخت فى «موسوعة الإسلام» (مقال عن محمد عبده)؛ مصطفى عبد الرازق: فى «العروة الوثقى» طبعة ثالثة ص ٢٧ — ٢٨

إلى التسامح الدينى ، و إلى الاجتهاد فى الرأى ، و إلى التفكير المستقل عن كل سلطة إلا سلطة العقل ، وهو الذى صرّح غير مرة أن المباحث التقليدية التى يقضى فيها شيوخ الأزهر أعمارهم لا تعدل جهد ساعة واحدة إذا لم تنفع الناس فى أعمالهم وفى تدبير حياتهم[١] ؟

الواقع أن هذا المفكر كان أخـلاقياً بطبعه وفطرته ، ميالاً إلى العمل ميله إلى النظر ، يريد دائماً أن يتصل بالناس وأن يخاطب الضمائر ، وأن يؤثر فى النفوس أثراً مباشراً . ولعل المفكر المصرى كان يرى رأى أفلاطون فى أن الاتصال المباشر هو الذى يعين على إشعال الجذوة الروحية بين الآخرين[٢] .

لا جرم أن النظرات الأخلاقية تسود جميع ما تناوله الأستاذ الإمام من مشكلات دينيـة أو فلسفية : مثال ذلك تفسيره للقرآن ، ونظريته فى النبوة ، ونظريته فى الحرية . ولا بدع فمحمد عبده ، كـكل مفكر شاعر برسالته فى المجتمع ، يعلم أهمية الدور الأخلاقى والاجتماعى الذى يؤديه الفكر . و يبدو لنا أن الرسالة التى حملها محمد عبده تشبه فى كثير من الوجوه رسالةَ الأخلاقيين القدماء فى عهد الإمبراطورية الرومانية : فكما استطاع فلاسفة رومة القدماء — والرواقيون منهم على الخصوص — أن يؤثروا تأثيراً مباشراً فى عقليات الناس ، بتعليم أليف أنيس لم يكن يخلو من قداسة دينية[٣] ، كذلك استطاع الأستاذ الإمام فى مصر، أواخر القرن التاسع عشر ، أن يبث تعاليمه الأخلاقية ، وأن ينشر نفوذه الروحى عن طريق القدوة الحسنة والمثل الفعّال .

٣ — و إذن فقد كانت جهود محمد عبده موجهةً إلى العمل الأخلاقى : يكافح

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٩٤٣ — ٩٤٥ ؛ وأيضاً محمد عبده : « تفسير سورة العصر » ص ٧٧ — ٨٣ ؛ ورشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ١٥٢ — ١٥٣

(٢) راجع : برْنت : « الفلسفة الإغريقية » (بالإنجليزية) ١٩١٤ ص ١

(٣) مرتا : « الأخلاقيون فى عهد الإمبراطورية الرومانية » (بالفرنسية) باريس ١٨٦٦ ص ١

العادات والتقاليد السيئة ، وينقد البدع والمعتقدات الفاسدة ، ويحمل على الظلم والاستبداد ، ويندّد بجميع الانحرافات الاجتماعيـة والسياسية ، ويبذل السعى الموصول لإصلاح مناهج التعليم الأزهرى ولإصلاح المحاكم الشرعية — يتصدى لذلك كله بغيةَ الإصلاح الأخلاقى للجماعة الإسلامية عموماً ، وللمجتمع المصرى خصوصاً .

والحق لقد علم محمد عبده أن الدين فى كل مذهب أخلاقى يقوم بمهمة ليس عنها غناء . ومن أجل ذلك كان المربون يعمدون إلى الدين ، لكى يبثوا فى نفوس الأطفال مبادئ السلوكِ القويم ؛ ومن أجل ذلك أيضاً رأينا الشعوبَ تنمو فيها فكرة تذهب إلى أن الأخلاق إذا خلت من الجزاء الدينى كان مصيرها إلى الزوال(١) .

٤ — أما حركة الإصلاح الدينى التى أصبح اسم محمد عبده عنواناً عليها فى العالم الإسلامى فلم تكن فى ذهن المصلح إلا « وسيلة » لتحقيق « غاية » ، وهى الإصلاح الأخلاقى بمعناه الدقيق . والأستاذ الإمام نفسه يقول هذا فى صراحة : « مقصد الجميع (أى المصلحين المسلمين) ينحصر فى استعمال ثقة المسلم بدينه فى تقويم شؤونه . ويمكن أن يقال إن الغرض الذى يرمى إليـه جميعهم إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ فى فهم نصوص الدين ، حتى إذا سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت الأحوال واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ودنيوية ، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة ، وسرى الصلاح منهم إلى الأمة .

« فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده ، أو منادياً يحث على

---

(١) كالن : مقال « أخلاق » فى « موسوعة العلوم الاجتماعية » (بالإنجليزية) ص ٦٤٧

التربية الدينية فهذا غرضه ، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد فتلك غايته[١] » .

و إذن فالدين — فى نظر محمد عبده — إنما هو أصلح الوسائل وأمثل السبل لتحقيق ذلك الإصلاح الأخلاقى : إذ آن الأذهان لما لم تكن قد نضجت نضجاً كافياً للاستعاضة عن العقائد المعينة بالمبادئ المجردة ، فقد وجب بدء الإصلاح بالدين . وفى ذلك يقول الإمام فى وضوح لا يحتاج إلى مزيد : « وهـذه سبيل لمريد الإصلاح فى المسلمين لا مندوحة عنها ؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ليس عنده من مواده شىء ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . و إذا كان الدين كافلاً تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة به ما بيناه ، وهو حاضر لديهم ، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ »[٢] .

و إذا صح لنا ، بياناً لما نحن بسبيله ، أن نستعير كلة لمستشرق فرنسى معاصر ، قلنا إن معقد رجاء الأستاذ الإمام هو أن يبقى الإسلام الحديث هو الإسلام بشرط أن يتجدد[٣] . و « لـكن لعل الشيخ محمد عبده كان يخشى على المجتمع الإسلامى ، فى حال حدوث تجديد دنيوى تام ، أن يصيبه فقر أخلاقى لا مناص منه »[٤] . فالمذهب الأخلاقى لدى المحافظين من الفقهاء والعلماء كان يبدو ضعيفاً مهلهلا ، غير أن طائفة من التقاليد استطاعت أن تحفظ عند سواد الشعب « نوعاً من السلوك الأخلاقى اللائق لا يستطاع إنكار قيمته الاجتماعية » .

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٥٩

(٢) رشيد رضا : « تاريخ » ج ٢ ص ٤٦٠ — ويبين محمد عبده هذه الفكرة نفسها فى تقريره لإصلاح التعليم بمصر (تاريخ ج ٢ ص ٥٣٧) .

(٣) ديمومبين : « النظم الإسلامية » (بالفرنسية) ١٩٣١ ص ٢٣٢

(٤) المصدر نفسه

٥ — و إذن فلم يكن مقصد محمد عبده من الإصلاح ، كما توهم بعض الـكتاب ، هو تحقيق الوحدة السياسية للشعوب الإسلامية ، ولا « أن يثير فتنةً على الأوربيين أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين » . والشيخ نفسه ينكر هذا ويصرح فى غير موار بة أن « السعى فى توحيد كلمة المسلمين وهم كما هم » لم يخطر ببال أحـد من المصلحين المسلمين ممن يدعون إلى الرجعة إلى الدين ، و إنما اختلقه خيال بعض الغربيين « ممن يخشون أن يتنبه المسلمون إلى شؤونهم » وأن « يرجعوا إلى الأخذ بدينهم وأن يعتصموا بجامعتهم » وأن يستقلوا عن غيرهم بأنفسهم[1] .

وقد قال الأستاذ « جِبْ » بهذا الصدد إن « الجامعة الإسلامية حين وضعت برنامجاً دقيقاً للعالم الإسـلامى إنما اقتبست من الآراء الرجعية النازعة إلى الحـكم المطلق . ولـكن كل حركة من هذا القبيل هى فى ذاتها مستحيلة . . . ومن أجل هـذا كانت الجامعة الإسلامية أدنى إلى أن تكون عنصراً من عناصر التفرق والضعف من أن تكون عنصراً من عناصر القوة التى تحقق الملاءمة بين الإسلام و بين العالم الحديث »[2] .

٦ — والواقع أن الأستاذ الإمام كان قد فقد الثقة منذ زمان طو يل فى كل إصلاح سياسى على نحو ما كان يريده أستاذه جمال الدين الأفغانى : فبعد أن تعطلت مجلة « العروة الوثقى » — أواخر سنة ١٨٨٤ — و بعد أن فشلت مشروعات الجامعة الإسلامية التى كان الأفغانى يدعو إليها ، اقترح محمد عبده على أستاذه أن يعتزلا الاشتغال بالسياسة ، وأن ينصرفا إلى إنشاء مدرسة خاصة تعنى بتربية الشبيبة وفقاً لمنهج ومقاصد جديدة . و بهذا يصلان من طريق التربية إلى إصلاح الأخلاق ،

---

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٦١ — ٤٦٢

(٢) جب : مقال فى كتاب « وجهة الإسلام » (بالإنجليزية) ص ٤٣ — ٤٤

وتكوين صفوة من الشباب المصرى تلائم تربيته المثل العليا التى ينشدانها[(١)] .

وإذا كانت النتائج التى يحصل المصلح عليها من طريق التربية أبطأ تحققاً وأقل جلبة ، إلا أنها بلا ريب أوثق وأعمق وأبقى أثراً . ولما كان المفكر المصرى يؤثر التدرج فى الإصلاح ويراه أكفلَ فى بلوغ النتائج المنشودة ، فقد بادر بالعمل لإصلاح التعليم ، وهو فى نظره شرط لا غنى عنه لتقويم الأخلاق .

وهذا الجانب من التربية الأخلاقية فى مذهب محمد عبده يفسر لنا ما ظفر به الفيلسوف المصلح من أثر بالغ عميق فى مصر وفى العالم الإسلامى .

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ » م ١ ص ٤١٥ ، ٤٢٦ بع .

الفصل الثانى

تفسير القرآن

١ — مقصد الأستاذ الإمام من تفسير القرآن هو « فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة »[١]. وفهمُ القرآن واجب على المسلمين جميعاً ، دون نظر إلى ثقافاتهم وأجناسهم وأوطانهم[٢]. ولكن لما كان القرآن كتاباً عربياً فلا سبيل إلى فهم معناه الصحيح إلا بالتمكن من اللغة العربية : « وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ، ومزاولته مع التفطن لنكته ومحاسنه ، والوقوف على مراد المتكلم منه »[٣].

٢ — ولكن منهج الإمام فى التفسير مخالف لمنهج سابقيه : إذ لما كان لا يعنيه إلا فهم روح القرآن ، والوقوف على معانيه العامة ، دون التمسك بحرفية الكتاب ، فقد رأيناه حريصاً منذ البداية على التوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة ، وفى الروايات التى لا تدل الآيات عليها ولا تتوقف على فهمها[٤].

وكذلك أعرض محمد عبده عن طريقة بعض المفسرين ، وهى لا تخرج عن مجرد الاطلاع على ما قاله العلماء فى كتب التفسير — على ما فى كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن — والإكثار من الأقوال ، واختراع الوجوه فى التأويل ،

---

(١) محمد عبده : « تفسير الفاتحة » الطبعة الثالثة ، ص ٨

(٢) رشيد رضا : « تفسير المنار » ج ١ ص ٣٠ ؛ محمد عبده : « تفسير الفاتحة » ص ١٢ .

(٣) « تفسير الفاتحة » ص ١٥ — ١٦

(٤) « تفسير المنار » ج ١ مقدمة ص ١٤ — ١٥

والإغراب والإبعاد عن مقاصد التنزيل . ولأمثال هؤلاء يقول رجل الإصلاح : « إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه ، وإنما يسألنا عن كتابه الذى أنزله لإرشادنا وهدايتنا ، وعن سنة نبيه الذى بين ما نزل إلينا ؛ يسألنا هل بلغتم الرسالة ؟ هل تدبرتم ما بلغتم ؟ هل عقلتم ما عنه نهيتم وما به أمرتم ؟ »(١) .

ولا يريد محمد عبده بفهم القرآن ذلك « الفهم المأخوذ بالتسليم الأعمى من الكتب أخذاً جافاً » لم يصحبه « ذوق سليم تصيبه أساليب القرآن بعجائبها وتملكه مواعظه ، فتشغله عما بين يديه مما سواه » . « وإنما الفهم الذى يدعو الأستاذ إليه هو ما يكون عن ذلك الذوق ، وما يتبعه من لطف الوجدان ودقة الشعور ، اللذين هما « مدار التعقل والتأثر والفهم والتدبر »(٢) .

ولقد سعى المصلح المصرى إلى تخليص تفسيره من جميع المسائل التى كثر الخلاف عليها بين المفسرين(٣) : نراه فى دروسه فى « دار الإفتاء » يقرر غير مرة أن من العسير عليه أن يتصور وجود خلافات أساسية بين أصحاب التفاسير ، مادام القصد والمعنى العام من الآيات القرآنية ظاهرين فى أغلب الأحيان(٤) .

ولما كان مقصود الأستاذ الإمام أن يفسر القرآن تفسيراً يوافق المعانى المستعملة فى عصر التنزيل ، أى التى كانت تخطر ببال الصحابة حين كانوا يسمعون لغة القرآن(٥) ، فقد نصح بأن يؤخذ القرآن جملةً ، لا أن يفسر مجزءاً(٦) .

---

(١) محمد عبده : « تفسير الفاتحة » ص ٢٠ — ٢١
(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٢٣
(٣) رشيد رضا : تفسير المنار » جـ ١ ص ١٤٧
(٤) قارن ملخصاً غير منشور للدروس التى ألقاها الأستاذ الإمام فى « دار الإفتاء » ، بقلم الشيخ أحمد المحمصانى (السورى) ص ٩
(٥) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ١٤٧ ؛ محمد عبده : « تفسير الفاتحة » ص ١٤
(٦) « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ٢ ص ٦٤٣ . قارن الدروس غير المنشورة ص ١١

و بالجملة كان الإمام يرى أن التماس الوحدة الجوهرية ، وراء الاختلاف الظاهر ، و بعبارة أخرى أن تفسير القرآن بالقرآن نفسه ، لا بالرأى والظن ، هو المهمة الأولى لكل تفسير صحيح[١] .

وقد يطبق الأستاذ على تفسير القرآن ، القاعدةَ الديكارتية المشهورة ، قاعدة البداهة : فكثيراً ما نسمعه موصياً بألا نصدق إلا ما ورد بصفة واضحة صريحة ، وألاّ نترك قط خبراً قطعياً لنأخذ بخبر ظنى ؛ فإن الخبر القطعى هو الذى يوجب اليقين ؛ وهو لا يصح أن يكون برأى جماعة أو برأى آخرين : « فحد التواتر هو ما تراه فى القرآن ، تعرفه طبقة عن طبقة يؤمَن تواطؤ كل منها على الكذب ، إلى أن وصل إليك ، لا تنكره فرقة من فرق المسلمين قاطبة »[٢] .

فمثلاً يرى بعضُ المفسرين أن لفظ «الكوثر» الوارد فى سورة «الكوثر» هو اسم لنهر فى الجنة ، وأن الله منح النبى ذلك النهر . لكن المفسر المصرى ينكر ذلك ، و يرى أن الكوثر هنا إنما يفيد ذلك الخيرَ العظيم الذى أفاضه الله على الإنسانية ، وهو الرسالة . أما أحاديث النهر فإنها و أن كثرت لا ترتفع إلى مرتبه اليقين ، « فلا يصدق عليها اسم المتواتر ، خصوصاً وأنه يُظَن بالرواة سهولة التصديق فى مثل هذا الخبر لما فيه من غرابة الكرامة وجمال الوصف ، فيسهل على كل راو الميل إلى تصديق ما يقال له . وهذا يخل بشرط التواتر : لأن أول شرط فيه ألاّ يكون فى الطبقات رائحة التشيع المروى» : ذلك أن شرط صحة الخبر هو ألا يتضمن شيئاً يمس التنزيه »[٣] .

وما أكثر ما نهض الشيخ عبده معارضاً تأويلات الظاهرية والمشبهة الذين كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية : نراه أولاً فى « الحاشية

---

(١) « تفسير الفاتحة » ص ١٥

(٢) محمد عبده : « تفسير عم » ص ١٦٧

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٦٨ — ١٦٩

على شرح العقائد العضدية »[١] ينزع نزعةً عقلية صريحة فى التأويل ، وينتهى به الأمر فى «رسالة التوحيد» إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نص يوهم ظاهرُه شيئاً من التشبيه فيجب على كل حال أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر ؛ وعلينا أن نسلك أحد طريقين : فإما أن نفوض الأمر إلى الله فى معرفة النص : وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود[٢] . وإما أن نؤوله تأويلاً يستند إلى قرائن مقبولة[٣] . وطبيعى أن يجرى التأويل وفاقاً لقواعد اللغة وأحكامها : فإن استعمال اللغة « لا ينحصر فى الحقيقة » ؛ ولئن انحصر فيها فوضع اللغة « لا تراعى فيه الوجودات بكنهها الحقيقى »[٤] .

هانحن أولاء نرى الاتجاه العقلى عند الشيخ محمد عبده وقد اتصلت به نزعات « برجماطيقية » ، فجعلت من تفسيره تبريراً للمبدأ القائل بأن « الدين المملوء بالخرافات ، والعقل المستنير لا يجتمعان فى دماغ واحد »[٥] . وإذن فلا يمكن أن يحتوى القرآن على ما يستحيل عند العقل الصريح . ولكى لا يناقض الإسلامُ صريحَ العقل يلزم أن يكون هنالك تأويل صحيح لا يراعى إلا الدليل القطعى ، أو الأحاديث الصحيحة ، لا الظنون الشخصية والميول الحزبية[٦] .

ويلوم الأستاذ الإمام بعضَ قدماء المفسرين إذ يدخلون فى تأويلاتهم أوصافاً ونظرات بعيدة عن روح الإسلام ، و « يكثرون الوصف ويخترعون ما يشاءون بأوهامهم فيما لا يراه الناس وإن كانوا لا يعقلونه » ، و « يجترئون على الغيب ،

---

(١) يصطنع محمد عبده فيها حججاً تذكرنا بما أورده الجوزى فى كتابه « دفع شبهات التشبيه » دمشق ١٣٤٥ ص ٧ بع .

(٢) يبدو أن الإستاذ الإمام قد جارى بعض علماء السلف ، كالجوينى الذى أمسك عن التأويل المعتزلى (انظر : احمد أمين : « ضحى الإسلام » جـ ٣ ص ٣٧ — ٣٩ » .

(٣) « رسلة التوحيد » ص ٢٣ .

(٤) « رسالة التوحيد » ص ٥٧

(٥) « المنار » م ٥ ص ١٤٤ ؛ قارن جولد تسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) ص ٣٥٤

(٦) « تاريخ » جـ ٢ ض ٦٤٣

فيذكرون من شؤونه ما استأثر الله بعلمه . ثم لا يكفيهم ذلك حتى يخترعوا من الأحاديث ما يسند أوهامهم ، وينسبون إلى السلف ما يظنون أنه يقوى مزاعمهم »[1].

يرجع الكثير من التفاسير التقليدية إلى رواة من اليهود أو من ملاحدة الفرس ، أو ممن اعتنقوا الإسلام من النصارى واليهود[2]. ويرى محمد عبده أن روايات مصدرها أمثال هؤلاء لا بد أن تكون متهمة . ويجب أيضاً أن نرتاب فيما يدلى به بعض المفسرين من آراء شخصية عن مسائل يُشتَم فيها الهوى والتعصب للرأى ، كمسألة الشفاعة ، وتكريم بيت النبوة وما إلى ذلك[3]. وللسبب عينه يرفض الأستاذ الإمام تلك القصص والحكايات الكثيرة التى تخيلها المفسرون عن الرسل ، والأمم ، والكتب ومعجزاتها ، وعن أهل الكهف[4] ، وعن قبيلة عاد المذكورة فى القرآن باسم « إرم ذات العماد »[5].

٤ — جرت عادة بعض المفسرين على أن يُطنبوا فى الكلام عن الأماكن والأشخاص الواردة فى القرآن بصورة مبهمة . ولكنا نرى أن من القواعد المنهجية التى ترسمها محمد عبده فى التفسير ألا يجاوز فى شرحه ما يحتمله مضمون النصوص . مثال ذلك أنه فى سورة « البقرة » آية ٥٨ : «وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً .. » : نراه يقرر السكوت عن تعيين القرية كما سكت عنها القرآن ؛ وكذلك آية : « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء » : تراه يقول : «ونسكت عن تعيين نوع الرجز ، كما هو شأننا فى كل ما أبهمه القرآن»[6].

---

(١) « تفسير عم » ص ١٨٦ — ١٨٧

(٢) قارن : أدمس ؛ « الإسلام والتجديد » (بالإنجليزية) ص ٢٠٠

(٣) تفسير عم » ص ١١٠

(٤) « القرآن » السورة ١٨

(٥) « تفسير عم » ص ٧٩

(٦) « تفسير المنار » ج ١ ص ٣٢٥

على أنه ليس لما ذكره المفسرون من تفاصيل وتدقيقات أهمية عملية ، فضلاً عن أنهم على الرغم مما بذلوا من جهود لم يستطيعوا أن يلقوا ضوءاً كثيراً يعين على فهم الآيات القرآنية . وكذلك يعرض الأستاذ الأمام لقوله تعالى فى سورة « عبس » آية ٣١ : « وفاكهة وأبا » ، فيذكر قولَ عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى «أبا» هنا فقال : «اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب وما لا فدعوه»[١] . ويعلق على ذلك بقوله : إن هذا لا يعنى أن عمر بن الخطاب « ينهى عن تتبع معانى القرآن والبحث عن مشكلاته » ؛ ولكنه يريد أن يعلمنا أن واجبنا من حيث أننا مؤمنون إنما هو فهم جملة المعنى ، لا الوقوف عند الألفاظ وجعلها شغلا شاغلا[٢] .

نجد فى عنوان بعض سور القرآن أو فى أوائل الآيات حروفاً اختلف المفسرون فى فهم معانيها ودلالاتها . مثال ذلك أننا نجد أول سورة « البقرة » الحروف « ا ل م » . ويرى محمد عبده أن هذه الحروف وأشباهها هى أسماء للسور التى توجد فيها . فإذا تساءلنا عن سبب الاختلاف بين الحروف « ا ل م » وبين الحروف « ال م ص » مثلاً ، أجابنا الأستاذ بأنه لا علم لنا بذلك ، ولا أهمية لمعرفتنا به ؛ ومهما يكن الأمر فيجب أن يكون موقفنا من هذا السر كموقف صحابة النبي وتابعيهم ، « وليس من الدين فى شىء أن يتنطع متنطع ، فيخترع ما يشاء من العلل التى قلما يسلم مخترعها من الزلل[٣] » .

هذا الطابع « البرجماطيقى » لمنهج الأستاذ الإمام فى التفسير ظاهر جلّى : ففى

---

(١) « تفسير عم » ص ٢١

(٢) « تفسير عم » ص ٢٢ ؛ قارن ابن خلدون : « المقدمة » طبع كاترمير ، ٣ ، ص ٤٤ — ٥٩ عن المتشابهات فى القرآن .

(٣) « تفسير المنار » ج ١ ، ص ١٢٢ ؛ قارن ابن سينا : « تسع رسائل » طبع الجوائب ١٢٩٨ ص ٩٦ — ٩٧

أكثر من موضع رأينا الأمام ينبه إلى أن الواجب علينا أن نعتقد ما ورد فى القرآن ما دام لا يؤدى إلى شىء مخالف للعقل . وعلينا ألا نسترسل مع بعض المفسرين فى أهوائهم وتشدقهم بتصريف الألفاظ وتأويلها وتحميلها ما لا تحتمله . وتفسير محمد عبده حافل بالأمثلة التى توضح هـذا الاتجاه ؛ نذكر منها تفسيراته البسيطةَ الصريحة للجنة والنار(١) ، وللنفخ فى الصور(٢) ، وللوح المحفوظ(٣) ، وللصحف المنشورة(٤) ، وللحافظين الكاتبين(٥) ، وما إلى ذلك .

* * *

٥ — من خصائص تفسير الأستاذ الإمام الشعور الواضح بوحدة القرآن و بلاغة عبارته . إن من عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يفككون الطائفة الملتئمة من الآيات القرآنية ، إذ يفصلون بعضها عن بعض ، أو يفصلون الجمل الموثقة فى الآية الواحدة ، فيجعلون لكل جملة سبباً مستقلا ، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة فى مسألة واحدة سبباً مستقلاً كذلك(٦) . أما الأستاذ الإمام فيخالف أولئك المفسرين ، ويرى أن نظرتهم تلك ، فضلاً عن منافاتها لبلاغة القرآن ، تجعله مفككاً مبدداً لا اتصال بين أجزائه ، وهو ما يتنزه عنه كلام الله . ويحاول المفسر المصرى فى غير موضع أن يثبت أن بين مختلف الآيات القرآنية اتصالاً جوهريا عميقاً(٧) ؛ وينتهى إلى التصريح بأننا إذا كنا بحاجة إلى معرفة أسباب النزول فى آيات الأحكام ، فإن معرفة الوقائع والحوادث التى نزل

---

(١) « تفسير عم » ص ١٣٧ — ١٣٨

(٢) « تفسير عم » ص ٥

(٣) « تفسير عم » ص ٦١

(٤) « تفسير عم » ص ٢٧ — ٢٨

(٥) « تفسير عم » ص ٣٦

(٦) « تفسير المنار » ج ٢ ص ١١

(٧) قارن جولد تسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) ص ٣٤٥

فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته وسره ، فلا حاجة إلى التماس هاتيك الأسباب فى الآيات النافية للشرك ، المقررة للتوحيد ، وهو المقصود الأول من الدين الإسلامى [١] .

وكذلك بعض المفسرين عللوا تأخير بعض الكلمات فى الآيات القرآنية رعايةً لما يسميه علماء البلاغة بقاعدة « الترقى من الأدنى إلى الأعلى » [٢] . ولكن فى سورة « البقرة » يبدو أن آية ١٣٨ « إن الله بالناس لرءوف رحيم » لا تخضع لتلك القاعدة البلاغية ، فقالوا إن لفظ الرأفة يفيد شدة الرحمة ؛ فليس هنالك ترقٍ من الأدنى إلى الأعلى . ولذلك فسرها الجلال بقوله إنه قدم الأبلغ للفاصلة . لكن الأستاذ الإمام ينكر هذا وأمثاله أشد الإنكار ويقول إن « كل كلمة فى القرآن موضوعة فى موضعها اللائق بها ؛ فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل الفاصلة : لأن القول برعاية الفواصل إثبات للضرورة ، كما قالوا فى كثير من السجع والشعر إنه قدّم كذا وأخّر كذا لأجل السجع ولأجل القافية ؛ والقرآن ليس بشعر ، ولا التزام فيه للسجع ؛ وهو من الله الذى لا تعرض له الضرورة ، بل هو على كل شىء قدير » [٣] . وإذ رفض الأستاذ ذلك المنحى ، أخذ يبين ، استناداً على ذوق اللغة العربية ، أن ذلك الترقى الذى ترتضيه البلاغة واقع فى الكلمتين اللتين نحن بصددهما : فإن الرأفة أخص من الرحمة ، ولا تستعمل إلا فى حق من وقع فى بلاء ؛ والرحمة أعم ، فهى تشمل دفع الضر وتشمل الإحسان وزيادته [٤] .

وعلى هذا النحو سار الأستاذ الإمام فى تفسير « الرحمٰن الرحيم » : زعم « الجلال » وبعده « الصبّان » أن الكلمتين بمعنى واحد ، وأن الثانية تأكيد

---

(١) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٥٥ — ٥٦

(٢) راجع جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » ص ٣٤٥ — ٣٤٧

(٣) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ١١ — ١٢

(٤) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٢ ؛ جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » ص ٣٤٦

للأولى . ولـكن الإستاذ الإمام بعد أن رفض هـذا التفسير أيضاً أخذ يبين أن لفظ « رحيم » لا يمكن أن يفيد مجرد التوكيد للفظ « رحمٰن » : لأنه لو صح ذلك لـكان اللفظان مترادفَين ، ولـكان فى العبارة تكرار لاداعى له . والقرآن يتنزه عن رصّ الـكلام الذى لا يفيد بذاته معنًى محدوداً ، كما يتنزه عن إيراد الألفاظ لمحض التزويق والتنميق[1] .

و بعد هذا البيان حاول الإمام أن يبين ، وفاقاً للأسلوب العربى البليغ الذى لا يخرج القرآن عنه ، أن « صيغة فعلان تدل على وصف فعلىّ فيه معنى المبالغة كفعّال ، وهو فى استعمال اللغة للصفات العارضة ، كعطشان وغضبان . وأما صيغة « فَعِيل » فإنها تدل على المعانى الثابتة ، كالأخلاق والسجايا فى الناس ، كعليم وحكيم . وعلى ذلك يكون لفظ الرحمٰن دالاًّ على من تصدر عنه آثارالرحمة بالفعل ، وهى إفاضة النعم والإحسان ، ويكون لفظ الرحيم دالاًّ على منشأ هـذه الرحمة والإحسان ، وعلى أنها من الصفات الواجبة . وبهذا المعنى لا يُستغنَى بأحد الوصفين عن الآخر ، ولا يكون الثانى مؤكداً للأول ، كما زعم المفسرون[2] .

ويختتم الإمام كلامه فى هذا الموضع بالملاحظة التالية : « إذا سَمع العربى وصف الله جل ثناؤه بالرحمٰن ، وفَهم منه أنه المفيض للنعم فعلاً ، لا يعتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبـة له دائماً ، لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمـة ثابتة و إن كان كثيراً . فعندما يسمع لفظ الرحيم يكمل اعتقاده على الوجه الذى يليق بالله تعالى و يرضيه سبحانه ، و يعلم أن لله صفة ثابتة هى الرحمة التى عنها يكون أثرها ، و إن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، و يكون

---

(١) « تفسـير الفاتحة » ص ٤٠ — ٤١ ؛ « تفسير المنار » ج ١ ص ٤٦ ؛ قارن « تاريخ » ج ٢ ص ٥٨٧

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٤٣ ؛ « تفسير المنار » ج ١ ص ٤٧

ذكرها بعد الرحمٰن كذكر الدليل بعد المدلول ، ليقوم برهاناً عليه »[١] .

٦ — من الحقائق البينة أيضاً أن تفسير الإمام يدل على عنايته الدائمة بتقرير صفة العموم والشمول فى القرآن ، دون أن يكون فى تلك الصفة ما ينافى نظرته فى التطور والترقى : من المفسرين من فسّر بعض آيات القرآن بإعطائها معانى خاصة ، وإسنادها إلى حوادث معينة حصلت فى زمن النبى أو قبل زمنه ؛ مثال ذلك ما ورد فى تفسير سورة « التكاثر » : فقد ذكر المفسرون أنها نزلت فى قبيلتين من الأنصار تفاخروا أو تكاثروا بأحيائهم ؛ فلما كاثرت إحدى القبيلتين الأخرى لجأت الثانية إلى الأموات ، وقالت : هلموا بنا إلى المقابر لنعدّ من كان من رجالنا ونشير إلى قبورهم[٢] .

ولكن الأستاذ الإمام يحتج على تفسير هذه السورة أو غيرها على ذلك النحو من الضيق والخصوص[٣] ، ويعقّب مبيناً أن معانى الآيات لابد أن تؤخذ على عمومها ، وأن « القرآن هاد ومرشد إلى يوم القيامة ، وأن معانيه عامة شاملة : فلا يعد ويوعد ، ويعظ ويرشد أشخاصاً مخصوصين ، وإنما نِيط وعده ووعيده ، وتبشيره وإنذاره بالعقائد والأخلاق والعادات والأعمال التى توجد فى الأمم والشعوب »[٤] .

وواضح مما تقدم أن الأستاذ الإمام — وقد كانت نظرته فى صميمها نظرة فيلسوف إنسانى — لم يكفّ عن المناداة بأن الدين الإسلامى عام شامل ، يلائم الشعوب فى جميع العصور وفى جميع درجات الثقافة[٥] .

---

(١) « تفسير المنار » جـ ١ ص ٤٨

(٢) « تفسير عم » ص ١٥١

(٣) « تفسير عم » ص ٩٢ — وهو يلاحظ مثل هذا فى آيات أخرى ، ص ٩٩ — ١٠٧ ، ١٠٨ — ١٢٨

(٤) « تفسير المنار » جـ ١ ص ١٧٩ — ١٨٠

(٥) جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » ص ٣٢٥

٧ — ومن السمات البيّنة فى ذلك التفسير طابعه الروحى الممزوج بضرب من البرجماطيقية الإنسانية . فلا ريب أن تفسير محمد عبده قد أعان على تطهير الشعور الدينى عند العامة من المسلمين ، بل عند العلماء والمشتغلين بالدين ، واستطاع أن يخلّص أذهانهم جميعاً مما علق بها من صور مادية وأساطير حشوية ؛ فكان — كما قال رشيد رضا — تفسيراً ينحو منحًى روحياً جلياً ملائماً للعلم والمدنية[١] . ولعل للغزالى هنا أثراً لا يخفى على الناظرين .

فسر بعض المفسرين لفظ « الميزان » فى سورة « القارعة » آية « فأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأمه هاوية » فقالوا : إنه « ميزان بلسان وكفتين كأطباق السموات ولا يعلم ماهيته إلا الله » . ولكن أمثال هذه التفسيرات تثير التهكم عند محمد عبده ، فيجيب : « فماذا بقى من ماهية الميزان بعد لسانه وكفتيه ، حتى يفوض العلم فيه إلى الله ؟» ثم يقول : «والكلام فيه جراءة على غيب الله بغير نص صريح متواتر عن المعصوم » ويقول أيضاً : « إن جميع ما اخترع البشر وما يخترعون ، مهما دق ولطف ، إنما هو معيار الأثقال الجسمانية والأوزان المحسوسة . أفلا يكون الأليق بالمقام الإلٰهى أن يكون ميزان المعانى المعقولة لديه أسمى وأعلى من أن يكون على نمط ما يستعمله البشر ، مهما ارتقت المعارف وسمت بهم العلوم ؟ وهل يليق بمن خاف مقام ربه أن يجرؤ على القول بوجوب الاعتقاد بأن الميزان الذى يزن الله به الأعمال يوم القيامة هو الميزان الذى تستعمله القبائل التى لم تزل فى مهد الإنسانية الأولى ، ميزان ضعفاء العقول قصار النظر ، الذين لا يعرفون قيمةً للإيمان بالغيب ولا لحياء العقل من الله ، وإطراقه عن إن ينظر إلى ما تشامخ من غيوب الله ، تعالى علمه وتعاظمت قدرته ؟ » . ويختتم الإمام ملاحظاته فى هذا الموضع بمثل ما دعا إليه فى سائر

---

(١) « تفسير المنار » جـ ١ مقدمة

التفسير من حيطة وحذر ، فيقول : « عليك أيها المؤمن المطمئن إلى ما يخبر الله به أن توقن أن الله يزن الأعمال ، ويميّز لكل عمل مقداره . ولا تسل كيف يزن ، ولا كيف يقدر ؛ فهو أعلم بغيبه[١] » .

وكذلك نرى الإمام فى تفسيره لسورة « الناس » يأخذ على المفسرين إسرافهم فى استعمال الصور الحسية ، حتى جعلوا من السُّنّة مذهباً مادياً خشناً لا نفحة من الروحانية فيه[٢] . ونراه يكتب أيضاً فى تفسير سورة « الغاشية » رداً على مادية بعض المفسرين : « عالم الآخرة ليس فيه نمو أبدان ولا تحلل مواد ، على نحو ما يكون للأحياء فى هذه الحياة الدنيا ، بل ذلك عالم خلود و بقاء . واللذائذ فيه لذائذ سعادة والآلام فيه آلام شقاء . فكل ما يقع فى ذلك العالم فإنما بينه و بين ما يقع فى عالمنا وجوه مشابهة لا وحدة مجانسة[٣] » . و بهذا المعنى ينبغى أن نفهم الجنة وجهنم اللتين يكثر ورودهما فى القرآن : فالجنة هى دار النعيم ، وجهنم دار العذاب فى الآخرة . و يجب علينا الاعتقاد بأن النعيم واللذة فى الجنة أكمل وأوفر من جميع لذائذ الدنيا ، وأن العذاب فى جهنم أشد من العذاب فى الدنيا . ولكن إذا وجب على المسلم الإيمان بالجنة والنار فليس واجباً عليه أن يبحث عن حقيقتهما ولا عن موضعهما ، فذلك مما لا يمكن لعقولنا أن تصل إليه . وليس بمحال عقلى حتى نحتاج فيه إلى تأويل »[٤] .

٨ — وكثيراً ما يعرض تفسير محمد عبده أفكاراً جديدة ، بل تجديدية ، فيلقيها فى القرآن ، كما قال المستشرق جولدتسيهر : مثال ذلك فى تفسير سورة « البقرة » آية ٢٥٠ ؛ نجده ينتهى إلى نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعى[٥]

---

(١) « تفسير عم » ص ١٤٦
(٢) « تفسير عم » ص ١٤٦ — ١٤٧
(٣) « تفسير عم » ص ٧٢
(٤) « تفسير عم » ص ١٦٧ — ١٨٣
(٥) جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » ٣٥٤ — ٣٥٥

وفى تفسير الآيتين ١٨ ، ١٩ من تلك السورة التى تذكر البرق والرعد وظواهر أخرى طبيعية تجد الأستاذ يتحدث عن السالب والموجب فى الكهرباء ، وعن التلغراف والتلفون وغير ذلك ، لا بمعنى أن القرآن يتحدث عن كل هذه الأمور بل بمعنى أن أمثال تلك المكتشفات التى ظفر بها العلم والمدنية جديرة بأن ينظر فيها المسلم الحقيقى[١] .

ويعرض محمد عبده لسورة « الفيل » التى تذكر أن قوماً أرادوا أن يتعززوا بفيلهم ، ليغلبوا بعض عباد الله على أمرهم ويصلوا إليهم بشر وأذى ، فأهلكهم الله ورد كيدهم وأبطل تدبيرهم ، إذ أرسل عليهم طيراً أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل ؛ نجده يفسر هلاك جيش القائد الحبشى تفسيراً يقرب من بحوث العلماء والمؤرخين الغربيين[٢] : يرى محمد عبده أن هلاك الجبشى راجع إلى تفشى داء الجدرى والحصبة فيه . وهذا الداء نشأ من حجارة يابسة سقطت عل أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير من جنس البعوض أو الذباب الذى يحمل جراثيم بعض الأمراض . ويستشهد على صحة تفسيره هذا بما رواه عكرمة ويعقوب بن عتبة من أن أول ما رؤيت الحصبة والجدرى ببلاد العرب كان ذلك العام ، أى عام الفيل[٣] .

٩ — وقد نحا تفسير محمد عبده منحى أخلاقيا إراديا[٤] : نراه يعرض لتفسير سورة « العاديات » حيث يقسم الله بالخيل التى تعدو ويشتد عدوها حتى يخرج الشرر من حوافرها لتهجم على عدو وقت الصباح لتأخذه على غرة ، فيبذل المصلح جهده ليبين ما لفن ركوب الخيل من شأن فى الإسلام ، لا باعتباره من قبيل

---

(١) الموضع السابق ، ص ٣٥٥

(٢) شبرنجل : « تاريخ الطب » ترجمة فرنسية .

(٣) « تفسير عم » ص ١٥٧ — ١٥٨

(٤) قارن « تاريخ » جـ ١ ص ٣١٤

الفنون الرياضية فحسب ، بل كإعداد حربى نافع للدفاع الوطنى[١] . وبعد أن ذكر الشيخ المصرى آية : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم »[٢] ، وأشار إلى ما ورد من أحاديث فى دعوة المسلمين أن يكونوا فى مقدمة فرسان الأرض مهارةً فى ركوب الخيل ، وأن يتنافسوا فى قنية عقائلها ، قال : « من أعجب العجب أن ترى أمماً هذا كتابها ، قد أهملت شأن الخيل والفروسية ، إلى أن صار يشار إلى راكبها منهم بالهزء والسخرية ، وأخذت كرام الخيل تهجر بلادهم إلى بلاد أخرى ! أليس من أغرب ما يستغرب أن أناساً يزعمون أن هذا الكتاب كتابهم يكون طلاب العلوم الدينية منهم أشد الناس رهبةً من ركوب الخيل ، وأبعدهم عن صفات الرجولية ، حتى كان من أحد أساتذتهم المشار إليهم بالبنان ، عند ما كنت أكلمه فى منافع بعض العلوم وفوائدها فى علم الدين أن قال : « إذا كان كل ما يفيد فى الدين نعلمه لطلبة العلم كان علينا أن نعلمهم ركوب الخيل ... قال ذلك ليفحمنى وتقوم له الحجة على . كأن تعليم ركوب الخيل مما لا يليق ولا ينبغى لطلبة العلم ! وهم يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء فهل هذه الأعمال وهذه العقائد تتفق مع الإيمان بهذا الكتاب ؟ »[٣] .

١٠ — وتتجلى فى تفسير محمد عبده سعة النظرة وروح التسامح : نراه يفسر آية « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون »[٤] فيصرح بأن « الكفر هنا عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل أنه من عند الله ، أوجحود الكتاب نفسه أو النبى الذى جاء به ؛ وبالجملة ماعُلم من الدين بالضرورة

---

(١) كان محمد عبده من هواة ركوب الخيل ؛ وقد مارس هذا الفن منذ صباه وظل يمارسه حتى وفاته . انظر بهذا الصدد الصورة الأدبية التى رسمها له الصحفى الإنجليزى « هارولد سبندر » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨١) .

(٢) القرآن ، سورة ٨ آية ١٢٥

(٣) « تفسير عم » ص ١٤٢ — ١٤٣

(٤) القرآن ، سورة « البقرة » آية ٢

بعد ما بلغت الجاحد رسالة النبي بلاغاً صحيحاً وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها ، فأعرض عن شيء من ذلك وجحده عناداً أو تساهلاً أو استهزاء ، نعنى بذلك أنه لم يستمر فى النظر حتى يؤمن » . وما عدا هذا ، فلا يعد منكره كافراً إلا إذا قصد بالإنكار تكذيب النبي . وعلى الجملة « متى كان للمنكر سند من الدين يستند إليه فلا يكفر وإن ضعفت شبهته فى الاستناد إليه ، ما دام صادق النية فيما يعتقد ، ولم يستهن بشيء مما ثبت بالقطع وروده عن المعصوم[١] .

١١ — نستطيع أن نورد الشواهد والأمثلة الكثيرة تأييداً لما نحونا إليه فى بيان الخصائص المميزة لتفسير الإمام . ولكن لا حاجة إلى المزيد من ذلك ، فإن الصفحات التى أوردناها من هذا التفسير كافية للدلالة على اتجاهات فكره ومقاصده . ولعل المحور الذى يدور عليه نشاط الإمام فى ذلك التفسير مشاغلُه الأخلاقية بوجه خاص : فما كتبه الأستاذ بنفسه ، والدروس التى قيدها عنه تلاميذه تبين ما ذهبنا إليه بياناً لا ريبة فيه . والواقع أن كتاباته وآثاره جميعاً تفيض بالمعانى الأخلاقية التى يريد أن تتسم بها نفوس المصريين ، كتنمية الشخصيته ، وتحرير الفكر ، وبذل الجهد ، والتسامح والاستقلال[٢] . وإننا لنجد هذه الأفكار تمتد امتداداً طبيعياً حتى تصل إلى الاعتبارات الاجتماعية العصرية عن العدالة والتعاون والإحسان ، تلك الاعتبارات التى لم تفتأ ماثلةً فى ذهن المصلح المصرى[٣] . وعندنا أن طرافة تفسير الأستاذ الإمام للقرآن تتلخص فى أنه كان وسيلة فعّالة لإصلاح المجتمع الإسلامى ، وكان مشبعاً بروح أخلاقية خالصة ، وكان فى الوقت نفسه ملائماً لذوق العصر ومطالبه .

---

(١) « تفسير المنار » ج ١ ص ١٤٠

(٢) راجع ، عن عناية محمد عبده بالأخلاق فى تفسيره ، « تاريخ » ج ١ ص ٧٧٢ وكذلك جوميه : « تفسير المنار للقرآن » باريس ١٩٥٤ ص ١٦٤ بع .

(٣) انظر مثلا « تفسير عم » ص ١١٧ وأيضاً « تاريخ » ج ٢ ص ٢٣١ — ٢٣٥

الفصل الثالث

الدفاع عن الإسلام

١ — عنى الأستاذ الإمام ببيان ما للإسلام من قيمة حقيقية بالقياس إلى غيره من الأديان ، فأوضح للمسلمين ضرباً من الدفاع عن الإسلام هو حقًّا دفاع حى إنسانى ، لم يلتمس من ورائه إقناع من كانوا من قبلُ مؤمنين ، بل اتجه إلى كل إنسان لا يأبى أن يفكر بكل إخلاص . ولم يتردد الإمام فى اختيار أى المنهجين : منهج الدفاع القديم أو منهج الدفاع الحديث ، فوفق بينهما فى تأليف « برجماطيقى » طريف .

نرى الفيلسوف المصرى يساير الدفاع القديم فى البرهنة العقلية على وقوع الوحى الإلٰهى ، وإمكان بعثة الرسل ، ولـكنه يندفع بطبعه الأخلاقى ، المتمشى فى الوقت نفسه مع روح الدفاع الحديث ، فيضع فى المـكان الأول الأسبابَ والاعتبارات الأخلاقية ، والحاجات العالية للنفس الإنسانية .

٢ — من المعلوم أن الإسلام لا يرى إلا إلٰهًا واحداً لا شريك له . وفى ذلك يقول الأستاذ الإمام : « قضى الإسلام بألا يكون للـكون إلا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق ، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقى إليهما : مقام الألوهية التى تفرد بها ، ومقام النبوة التى اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها . وما عدا ذلك من مراتب الـكمال فهى بين يدى الإنسان و ينالها باستعداده ، لا يحول دونها حجاب إلا ما كان من تقصيره فى عمله أو قصوره فى نظره »[١] .

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ٢ ص ٤٣٠ ؛ قارن كارا دو ڤو : « مفكرو الإسلام » (بالفرنسية) جـ ٥ ص ٢٦٥ — ٢٦٧

ولكن قبل الوصول إلى فكرة إله واحد واجب الوجود ، لا مادى ، كان لا بد للإنسانية من أن تتدرج رويداً رويداً على جميع المعارج التى تمثل الرقى من الدين القديم إلى دين التوحيد الحق[١] .

والأستاذ الإمام يرى أن تاريخ الفكر الدينى نفسه يؤيد نظرته هذه عن التطور الإنسانى ؛ فاليونانيون « نشأوا وثنيين ، ولا زالت الوثنية ترقّ وترثّ بارتقائهم فى العلوم . وبحث فلاسفتهم عن طبائع الكائنات حتى انتهوا وهم فى ذرى مدنيتهم إلى التوحيد وتنزيه واجب الوجود عن مخالطة المادة . وقف فيثاغورس على عتبة التقديس ؛ وجاء بعده سقراط وأفلاطون وأرسطو ، مجاهدين فى كشف الغمة عن عيون شعوبهم ، باذلين الوسع فى محو ما غشى نفوسهم من ظلمات الوثنية الأولى . ومن قرأ « جمهورية » أفلاطون التى نقلت إلى العربية أيام المأمون تحت اسم « المدينة الفاضلة » علم كيف كان يقارع أفلاطون ما بقى من آثار الوثنية من الآراء السخيفة والعادات الرديئة التى كانت تحول بين الأمة اليونانية وما ينبغى لها من الفضائل التى كان يطمع الفيلسوف أن تكون عليها »[٢] . وكذلك كان شأن قدماء المصريين فيما يرى محمد عبده : فإن تقدم علومهم أفضى بالصفوة من مثقفيهم إلى اكتناه سر التوحيد ، « غير أن رؤساء دينهم لم ينشروا تلك العقيدة بين عامتهم واستبقوا صور العبادات الأولى ، وألبسوا التنزيه ثوب التشبيه ، استئثاراً منهم بشرف العقيدة على من دونهم »[٣] .

ويلخص الأستاذ رأيه هنا بقوله : « فترى ضعف العقل وقلة العلم ونقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط ، وقوة العقل ونفوذ البصيرة وسعة العلم تصعد بأهلها إلى مشهد الوجود الأعلى ، وتشرف بهم من هنالك على العالم بأسره ،

---

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٥
(٢) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٥
(٣) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٦

فيرونه عظيمه وحقيره سواء فى النسبة إلى تلك القـدرة الشاملة والعظمة الغالبة : الفاضل والمفضول ، والفروع والأصول ، وما ظهر للأبصار ، وما نفذت إليه العقول ، كل ذلك يستمد وجوده من مشرق الوجود ، على مراتب قدرتها الحـكمة وتمت بها النعمة » .

و يؤكد الإمام أيضاً أن الدين فى صميمه هو الإقرار بإله واحد هو سيد الـكون كله : « دين الله فى جميع الأزمان هو إقراره بالربوبية ، والاستسلام له وحده بالعبودية »(١) . و إذن فينبغى أن يكون جوهر الدين هو توحيد الله : وهـذا هو شأن الإسلام الذى جاء يدعو الإنسانية بأسرها إلى التوحيد الخالص ، و إلى تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين(٢) .

وكما أن شريعة الإسلام تنهى عن أن يتخذ الناس إلٰها يعبدونه من دون الله ، فهى تنهى كذلك عن أن يطلبوا العون من أحد سوى الله ، و إلا لـكان فى ذلك عودة إلى الوثنية ، واقتراف لإثم الشرك ، وهو « اتخاذ أولياء من دون الله ، تُعتقد لهم السلطة الغيبية ، ويُدعون لذلك من دون الله ، و يستعان بهم على قضاء الحوائج فى الدنيا ، ويُتقرب بهم إلى الله زلفى »(٣) . وإذن فتخصيص الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكمال التوحيد الخالص »(٤) .

أما التنزيه فمحمد عبده لا ينكر أنه قد وُجد له أنصار من اليهود والمسيحيين ، صرحوا بنفى المشابهة بين الخالق والمخلوقات . ولـكنه يرى رأى أغلب المسلمين فى أن رجال الدين فى اليهودية والمسيحية قد حرّفوا العقائد حين أدخلوا فيها نزعات

---

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٨٢
(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٣١
(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٩
(٤) « تفسير الفاتحة » ص ٦٥

التشبيه بين الله والإنسان . ولهذا جاء الإسلام ، ودعا الناس إلى الرجوع إلى أصل دينهم ، وأعلن الحرب على الوثنيـة فى كافة صورها[(١)] . و إذن فهنالك تعارض صريح بين توحيد الإسلام وتنزيهه من جهة ، و بين عقائد الأديان السابقة وتشبيهها من جهة أخرى .

٣ — على أن للتوحيد عند النظر العميق مرتبة أرق وقيمـة أسمى مما للمعتقدات الأخرى . و يبدو أن لتلك القيمة فى نظر الأستاذ الإمام معايير ثلاثة : أخلاقية ، و برجماطيقية ، وعقلية :

(ا) فالتوحيد ، فضلاً عن حقيقته ، يمتاز عما سواه من الناحية الأخلاقية . قال تعالى على لسان يوسف : « أ أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ؟ »[(٢)] ومعنى هذا ، فيما يرى محمد عبده ، أن « تفرق الآلهة يفرق بين البشر فى وجهة قلوبهم إلى أعظم سلطان يتخذونه فوق قوتهم ، وهو يذهب بكل فريق إلى التعصب لما وجّه قلبه إليه ، وفى ذلك فساد نظامهم ، فى حين أن فى الاعتقاد بإله واحد توحيداً لمنازع النفوس إلى سلطان واحد يخضع الجميع لحكمه ، وفى ذلك توكيد لنظام الأخوة بين الناس ، وهى قاعدة سعادتهم[(٣)] .

(ب) إذا قورن التوحيد بغيره من المعتقدات وجد كافلاً للمؤمنين مزايا عملية لا نزاع فيها . وفى ذلك يقول الإمام : « من لم يؤمن بالقوة العظمى والقدرة العليا والحكمة السامية والسيطرة القاهرة التى ينتهى إليها كل عمل فى الوجود ، و بأن جميع ما عداها فهو فى قبضتها ، فقد قصر نظره ... وعظم همه ، ووهى معتمده : يرى كل قوة من القوى التى بين يديه كأنها مصدر وجوده ومصرفة أموره ؛ و إذا أصابه شيء من الشر لايعرف له سبباً تخيل السبب شيئاً من تلك القوى كما يخطر

---

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ٤٢٩

(٢) « القرآن » ، سورة ١٣ آية ٣٩

(٣) « رسالة التوحيد » ص ٨٩ — ٩٠

بباله ؛ أو أصاب شيئاً من الخير بدون كسب منه اخترع له وهمه مصدراً كما يتفق ، فتكثر عليه الأرباب ... ويعتمد فى شؤونه على لا ما يصح الاعتماد عليه . وهذا هو منشأ ضروب الوثنية التى كانت سبباً فى فساد العقول البشرية ... أما من آمن بأن جميع القوى التى نراها إنما تصدر من قوة واحدة ، وهى تحت نظام تدبره إرادة واحدة ، وأن من الواجب على العاقل إذا جاءه شىء من الخير أو الشر لا يظهر له سببه أن يبحث بعقله حتى يقف على المسبب أو ينتهى إلى مقدر الأسباب ، فلا ريب أنه ينجو من شر ذلك الخبط ، ويستوى فى نظره جميع ما فى الكون ، وتتساوى جميع أفراده عنده فى أنها مربوبة لا يمتاز شىء منها على الآخر إلا بما ميز به من الخصائص وما يكون له من الآثار ؛ فيسكن قلبه من كل ناحية ، ويعظم اعتماده على تلك القوة الواحدة »(١) .

(حـ) ويمكن أن يقال أخيراً : إن الاعتقاد بتعدد الآلهة أو تعدد القوى ذات الأثر فى الكون هو اعتقاد أقل قيمةً عقلياً من الاعتقاد بالتوحيد : ذلك أنه يلجأ إلى مبادىء متعددة للتفسير العقلى ، فى حين أن فى التوحيد افتراضاً يرضى مطالب الفهم والوحدة ، ويجيب عما يصح أن نسميه بعد « كانت » « قانون الاقتصاد » . وجملة القول أن الإيمان بإله واحد يرفع نفوس المؤمنين ويحررهم من الرق للأوثان أو لرؤساء الدين أو للدجالين(٢) .

٤ — ولم يدخر الأستاذ جهداً فى محاربة كافة معتقدات التشبيه ، سواء أكانت عند الوثنيين القدماء أم عند الظاهرية والحشوية من المسلمين ، وهو يرى أن اعتقادات التشبيه وردت فى التاريخ فى صور ثلاث مختلفة :

(ا) ورد التشبيه أولاً فى صورة اعتقاد بألوهية بعض الموجودات أو بعض

---

(١) « تفسير سورة العصر » ص ٣٠ — ٣٢

(٢) « تفسير الفاتحة » ص ٦٥

الأشياء الحسية . ويفسر الإمام ذلك بأن ضعف الإدراك عن الإحاطة بحقائق الأكوان يدفع الناس فى ذلك الطور إلى الاعتقاد بأن آثار القوى الطبيعية التى يشاهدونها لا تفسر إلا بألوهية هذا الكائن أو ذلك ، مما شاء لهم الجهل من جماد أو حيوان أو إنسان : فإذا هم يسارعون فى إرضاء معبوداتهم بما يعنّ لهم وكما تشرعه لهم أهواؤهم (١) .

(ب) ويكون التشبيه أيضاً عبارة عن الاعتقاد بأن الله يظهر أحياناً فى بعض الصور البشرية ، فربما فاق إنسان أقرانه فى العقل أو فى الشجاعة « أو صدر منه ما لا يألفون من الأعمال أو ظهر بما لا يعرفون من الأحوال ، فيظنونه مظهراً للوجود الإلهى ، ويدينون لسلطانه ، ويخضعون لإرادته » : ذلك هو الطور الذى يكون فيه الإنسان عبداً للإنسان (٢) .

(ح) ولكن التشبيه قد يتخذ صورة الاعتقاد بالوسائط والشفعاء : يظن أهل هذا الطور أن الله « كملك من الملوك يصطفى لنفسه مديرين من خلقه ، ويستصنع عمالاً للتصرف فى شؤون عباده ؛ فإذا امتاز أحدهم بما يعتقدونه زلفى إلى الله ، أو صدر عنه ما يظنونه دليلاً على أنه من المقربين إليه ، رفعوه إلى تلك المنزلة ، منزلة الأصطفاء للتصرف فى الكون ، فاتخذوه شفيعاً لديه ، يلجأون إليه فى مهمات أعمالهم ، ويستنجدون منه المعونة بما له من الدالة على ربه ! — ويصرح الإمام أخيراً بأن تلك الاعتقادات المشبهة كلها تلائم عقلية البشر فى حال قريبة من البداوة جعلت من الإنسان ألعوبة لخياله ولرؤسائه وللسادن والكاهن (٣) .

٥ — وقد أنكر الأستاذ الإمام أشد الإنكار نظرية الجبر وقهر الإرادة ، تلك النظرية التى شاعت نسبتها إلى الإسلام . ويرى أن الدين الإسلامى الصحيح

---

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٧
(٢) نفس المرجع .
(٣) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٨

برىء منها ، فإنه منافٍ للجبر ، مؤكد لحرية الإرادة ومثبت لأفعال الإنسان . ويقول إن من المحقق أن نبى الإسـلام اتجه بأقواله وأفعاله إلى تأييد الحرية الإنسانية والمسئولية الأخلاقية ، وأن ذلك هو مذهب أهل السُّنَّة الصحيحة : فإن صحابة النبى وأوائل التابعين فهموا ذلك المعنى وساروا فى تلك السبيل . ولقد صرح علىّ بن أبى طالب بكفر من أنكروا حرية الإرادة . نعم إن فى الإسـلام بعض نزعات تنحو إلى تقييد الحرية . ولـكن أين الدين الذى خلا من تلك النزعات ؟[١] إن من قرأ القرآن فى إنصاف ، وقارن نصوصـه بغيرها من النصوص النادرة التى أيدت الحرية ، وجد أنه يجعل لها مكاناً يعـدل ما جعلت لها الأديان الأخرى . وإذا كان « المـكتوب » الذى قال به بعض عامة المسلمين قد أوهم معنى الجبر الذى نسبه الغربيون إلى الإسلام ، فذلك يقيناً إسراف فاحش . إنما الجبر يرجع إلى العقلية الخاصة للشعوب التى اعتنقت الإسلام أكثر مما يرجع إلى طبيعة الاسلام نفسه . والذين ينكرون حرية الإرادة فى أيامنا هذه إنما هم طوائف المتصوفة ، وهم أشبه بطائفة « الجانسينِسْت » وغلاة « الـكلفانيين » فى المسيحية . وإذن فالتوا كل — لا الإسلام — هو الآفة الـكبرى لشعوب المسلمين . وجملة القول إن الإسلام إذا كان يرى كغيره من الأديان أن الله خالق الأشياء جميعاً ، فإن أفعال الإنسان مع ذلك منسوبة إليه[٢] .

* * *

٦ — اتهم بعض الـكتاب الغربيين دين الإسلام بأنه دين مناوئ لتقدم

---

(١) ويرد محمد عبده على هانوتو مذكراً إياه بالمعارك التى قامت فى المسيحية حول مسألة الفضل الإلهى (تاريخ ج ٢ ص ٤٢١) .

(٢) انظر تفصيل ذلك فى الفصل الرابع من الباب الثانى فى هذا الـكتاب . وانظر أيضاً هذه المسألة نفسها فى دفاع قاسم أمين (« المصريون » بالفرنسية ، القاهرة ١٨٩٤ ص ١٧٤ بع) .

العلم والثقافة ، فقال « إرنست رنان » : « عجز الإسلام عن التطور وعن قبول أى عنصر من عناصر الحياة المدنيـة فاجتثت من قلبه كل بذرة من بذور الثقافة العقلية »[١] . وكذلك أعلن « هانوتو » فى مقالاته المشهورة أن الإسلام عقبة فى سبيل العلم والحضارة[٢] .

لـكن الأستاذ الإمام يرى أن لا شىء هو أشد بطلاناً من مثل هذه الأحكام السريعة التى يسوق إليها التعصب والهوى . فالإسـلام إنما يحث على استعمال العقل والدليل و ينهى عن التقليد وعن التعلق بفاسد المعتقدات والعادات ؛ فكيف يعجز الإسلام الذى يستند على مطالب الطبيعة البشرية وعلى العقل ، والذى يحض معتنقيه على البحث والاستقلال فى الرأى والاستدلال لمعرفة الـكون ، كيف يعجز دين كهذا عن إجابة مطالب العلم والمدنية ؟[٣] .

إن التاريخ نفسه شاهد على أن الإسلام قد سار مع العـلم جنباً إلى جنب . فما كاد يمضى على ظهور ذلك الدين قرنان من الزمان حتى نبغ المسلمون فى جميع فروع المعرفة البشرية . وهذا ما اعترف به كبار علماء الغرب ؛ فقد قال أحدهم : « أقامت النصرانية فى الأرض سـتة عشر قرناً ولم تأت بفلـكى واحد ، وأخذ المسلمون يبحثون فى هذه العلوم بعد وفاة نبيهم ببضع سنين »[٤] . ألم يقل النبى : اطلبوا العلم ولو بالصين ؟ أما رأينا ذلك الأمى بعد هجرته إلى المدينة يسمح بإطلاق سراح أسرى مكة القادرين على تعليم اثنى عشر فتى من المدينة فن الـكتابة والقراءة ، ذلك الفن الذى كان هو نفسه يجهله ؟ إن ديناً يعلن أن مداد العالم يعدل دماء الشهداء لايمكن أن يتهم بالجهل ومناوأة العلم فى طبيعته وجوهره . لم يكن

---

(١) رنان : « ابن رشد ومذهبه » (بالفرنسية) ص ١١١

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٠١ بع .

(٣) « رسالة التوحيد » ص ١٧٦ — ١٧٧

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٣٠

الإسلام دين جهل حين كانت أوروبا تتخبط فى ظلام التاريخ ، بينما حمل المسلمون شعلة العرفان للإنسانية كلها مدى خمسة قرون[(١)] . والعرب هم الذين اشتغلوا بجمع مؤلفات اليونان وترجمتها ، وهم الذين فهموا هندسة أبولونيوس ، وهم الذين استعملوا الأسلحة التى وجدوها فى المعقل المنطقى الذى خلفه أرسطو . والعرب أيضاً هم الذين نموا علوم الزراعة والفلاك ، وأنشأوا علمى الجبر والـكيمياء[(٢)] ؛ وهم الذين أقاموا فى مدنهم المدارس والمـكتبات ، وخطوا فيها المساجد والميادين ؛ وهم الذين أعطوا أوروبا مدرسة فلسفية فى قرطبة ومدرسة طبية فى سالرن[(٣)] . ومجمل القول إن الإسلام رحب كل الترحيب بالعلم والبحث الحر ، ولا ينكر ذلك إلا مكابر .

* * *

٧ — ويرى الأستاذ الإمام أن تسامح الإسلام وترخصه سواء مع معتنقيه أو مع أصحاب الأديان الأخرى هو حقيقة لا سبيل إلى وضعها موضع الشك : ذلك أن الإسلام جاء فأنكر أن يكون لأحد من الناس حق فى الحكم على عقيدة أخ له فى الدين ، ورفع ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين فى فهم الـكتب السماوية ، استئثاراً من أولئك بحق الفهم لأنفسهم[(٤)] . وكذلك اشتهر الإسلام بإكرامه العلماء من غير المسلمين . ولقد حفل تاريخ الخلافة بذكر الممتازين من اليهود والنصارى ، الذين ظفروا بأعلى المناصب فى الدولة الإسلامية[(٥)] . ثم إن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم فى إسبانيا مثلاً « كان فيها تسامح أكثر مما كان فى معاملة النصارى للمسلمين » . تلك حقيقة اعترف بها المنصفون

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٤٢٨ — ٤٣٠ ؛ قارن : بزورث سميث : « محمد والمذهب المحمدى » (بالإنجليزية) ص ٢١٤

(٢) « الإسلام والنصرانية » ص ٩١ بع ؛ قارن محمد المخزومى باشا : « خاطرات جمال الدين الأفغانى » بيروت ١٩٣١ ص ١٦٧ بع .

(٣) « الإسلام والنصرانية » ص ٨٧ — ٩٠

(٤) « رسالة التوحيد » ص ١٧٨

(٥) « الإسلام والنصرانية » ص ١٤

من المؤرخين والمستشرقين[1] . وإذا كان بعض رؤساء الدول الإسلامية قد اضطروا أحياناً إلى شن الحرب على غير المسلمين ، فذلك تحقيقاً لغايات سياسية ، ولم يستخدم الدين فى تلك الأحوال إلا وسيلة وتبريراً : فالإسلام إذن متسامح مع أهل الأديان الأخرى تسامحه مع أهل البحث الحر .

* * *

٨ — أراد الأستاذ الإمام بهذا الدفاع أن يثبت أن الإسلام يفوق الأديان الأخرى بخلوص توحيده وتنزيهه . وبهذين المبدأين استطاع الإسلام أن يحرر الإنسان فى جميع المجالات ، إذ وضعه أمام الله وحده ، وعلَّمه أن لا يعتمد على أحد سواه ، وأن لا يلجأ إلى واسطة تبيعه رضاه .

وبين الأستاذ الإمام أن الإسلام بما له من صبغة إنسانية ظاهرة ، وعدوله عن مثل أعلى يتخطى حدود الطاقة البشرية ، كان أكثر الأديان ملاءمة لسلوك الإنسان الفاضل فى دنيا الواقع ؛ كما بين أنه بطابعه العقلى الذى يسوق الإنسان إلى الكشف عن أسرار الكون ، وإلى التعمق فى معرفة النفس ، مسترشداً بالنور الفطرى ، نور العقل ، وبمناداته بحرية الوجدان ، ومطالبته بحقوق الشخصية ، وغير ذلك من المعانى التى ظفرت بها المدنية الحديثة — بهذا كله استطاعت تعاليم الإسلام أن تسبق تعاليم الغرب مدى قرون عديدة .

---

(١) انظر مقال « نصارى » فى « موسوعة الإسلام » وقارن : توماس أرنولد : « تعاليم الإسلام » (بالإنجليزية) .

الفصل الرابع

موقف الإمام من الصوفية

١ — عُرّف الإسلام فى كثير من آيات القرآن بأنه تحرّى الاستقامة والعدالة : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبل المشرق والمغرب . ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين . وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، والسائلين وفى الرقاب ؛ وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضرّاء وحين البأس : أولئك الذين صدقوا ، وأولئك هم المتقون »[1] .

لكن بعض علماء الإسلام ، وخصوصاً الفقهاء ، فسروا هذا الدين تفسيراً غريباً ، فحصروا الإسلام فى القيام بالعبادات والفروض والشعائر الخارجية من صوم وصلاة ، وظنوا أن فى ذلك ضماناً لرضى الله ولسعادة الدارين . من أجل هذا رأينا غير الفقهاء من المسلمين ينهضون معارضين تلك الميول التى أسرفت فى تقدير الظاهر وأهملت العناية بالسر والباطن . وكان الصوفية أولَ من قاموا معارضين الفقهاء ، واستطاعوا بمعارضتهم أن يقللوا من شأن المراسم والشعائر الخارجية فى الدين الإسلامى[2] .

٢ — وقد كان فكر الأستاذ الإمام بهذا الصدد قريباً من فكر الصوفية

---

(١) القرآن : سورة ٢ آية ١٧٧ — انظر كذلك سورة ٧٢ آية ١٤ : « وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون . فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا » .

(٢) انظر : ونفيلد وقزوينى : « لوائح الجامى » (بالإنجليزية) لندن ١٩٠٦ ، مقدمة ص ١١ — قارن « أخبار الحلاج » باريس ١٩٣٦ ص ٣٩ : « وأما محمد ابن داود فكان فقيها ، والفقه من شأنه الإنكار على التصوف إلى ما شاء الله »

القدماء . وليس من العسير أن يجد الباحث فى آثار محمد عبده نفحات صوفية عميقة أثرت فى حياته الفكرية أثراً حقيقياً[١] . ولكن هذا لا يمنع من أن نلاحظ أن موقف المفكر المصرى بصدد التصوف لم يكن من البساطة بما قد يخطر بالبال أول الأمر . ذلك أنه كان يعتقد كقدماء الصوفية أن الوحى فى صميمه أمر باطنى[٢] . ومن أجل هذا رأيناه شديد الزراية على النزعة « الصورية » فى الدين ، تلك النزعة التى تميل بصاحبها إلى حصر الحياة الأخلاقية أو الدينية فى مراعاة رسوم خارجية دقيقة . ولكن المفكر المصرى كان يرى من جهة أخرى ، وعلى وفاق مع الكثيرين من أعلام أهل السُّنة ، أن الصوفية المحدثين ، أو بعبارة أخرى أدق أن أصحاب « الطرق الصوفية » قد أحدثوا فى الإسلام أموراً ذات عواقب وخيمة[٣] .

نعم قد يكون للصوفية فضل كبير فى صبغ الإسلام بصبغة العموم والشمول . وقد يكون حقاً ما قاله بعضُ الباحثين المستشرقين من أن « الصوفية هم أول من أدركوا مدى الأثر الأخلاقى للحنيفية ، التى هى عبارة عن التوحيد العقلى الفطرى لدى الناس جميعاً »[٤] .

لم يكن الأستاذ الإمام لينكر هذا ، ولم يكن يسعه إلا الإقرار بأنه منذ القرون الأولى للإسلام ، ساهم المتصوفة والزهاد بنصيب كبير فى ترقية العقلية

---

(١) « تاريخ » ج ١ ص ١٢٦ — ١٣٠

(٢) « رسالة التوحيد » ص ١١٨ — ١٩

(٣) « الإسلام والنصرانية » ص ١٠٠ — وهذا هو أيضاً رأى الشيخ عبد الحميد الزهراوى ، الذى كتب فى « المنار » ثلاث مقالات فى التصوف والفقة أثارت عليه سخط المحافظين ، وكان من آثارها ان أودع السجن بأمر والى سوريا (« المنار » ج ١٩ ص ١٩٦) .

(٤) ماسنيون : « معجم اصطلاحات صوفية » (بالفرنسية) ص ٥

الإسلامية ، وتمكين دعائم الشعور الديني[١] . وقد صرح الإمام بأن المقصد الأول للتصوف هو تهذيب أخلاق العامة وتقويم عاداتهم ، وترويض النفوس بأعمال الدين وجذبها إليه وجعله وجدانا لها[٢] .

ولكن ما كان لأهل التصوف من صحة القصد وحسن النية قد فسد فى نظره على مر الزمان : فقد أسرفوا فى ممارسة الزهد واحتقار خيرات هذه الدنيا . وربما كانوا من أجل هذا مسؤولين عن كثير من المفاسد والبدع والخرافات التى انتشرت بعدُ فى بلاد الإسلام . ثم هم قد بالغوا فى توكيد فكرة التوحيد ، إلى أن أفضى بهم الأمر إلى القول بوحدة الوجود[٣] .

وهنالك ظاهرة جديرة بالملاحظة : إن التصوف الإسلامى الذى كان فى الأصل نوعاً من رد الفعل على إلباس العقائد ثوبَ المذهب وعلى الأسراف فى التمسك بالصورية أو الشكلية ، قد انتهى بأن خلق عند أهل «الطرق الصوفية» مراسم وطقوساً خاصة بها[٤] .

فلا عجب بعد ذلك « أن يقف صفوة المفكرين المحدثين من أهل التصوف موقفاً كله عداوة واستنكار ، بسبب تلك الألاعيب البهلوانية التى يقوم بها بعض أصحاب الطرق الصوفية الذين ينتمون إلى الطبقات الدنيا ، و بسبب ما يشاهد

---

(١) الغزالى : « المنقذ من الضلال » طبع دمشق ص ١١٨ : « قطع عقبات النفس ، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى » .

(٢) « تفسير المنار » ج ٢ ص ٧٢ ؛ قارن ابن الجوزى : « تلبيس إبليس » ص ١٦٢ — ١٦٣

(٣) قارن النقد الذى وجهه ابن تيمية إلى نظريات محي الدين بن عربى (ابن تيمية : « رسائل ومسائل » القاهرة ١٣٤٩ هـ ، ج ٤ ص ٤ — ١٠١

(٤) انظر مقال مونتيه فى « موسوعة الدين والأخلاق » (بالإنجليزية) ج ١٠ ص ٧٢٠

من فساد أخلاق عند الجم الغفير من رؤساء تلك الطرق »[١] .

وليس بدعا كذلك أن نرى الأستاذ الإمام وقد نهض معارضاً أصحاب الطرق الصوفية الذين انتشروا فى العصور الأخيرة فى بلاد الشرق الإسلامى : لقد عانى محمد عبده أمرهم معاناة شخصية ، إذ كان فى صدر شبابه صوفياً[٢] ، ثم كان على دراية بحال أهل عصره ، فاستطاع أن يدرك الأخطار الحقيقية التى تنشأ عن موقف المتصوفة بإزاء مشكلات الحياة العاملة .

لم يرتض الأستاذ الإمام أن يساير المسلمُ أهلَ التصوف ، فيهمل الواجبات الملحّة التى تفرضها عليه مهمته فى المجتمع[٣] ، وأبى أن يذهب معهم فى تواكلهم وقلة احتفالهم بالحياة ، واستغراقهم فى التماس لذات قد لا تتاح إلا للقليلين من أهل الصفاء . وكأنّ لسان حاله يقول : لِمَ الهرب من الدنيا ؟ إن الدنيا هى التى يجب التغلب عليها ! وكذلك لم يشأ الإمام أن يرى تعارضاً حقيقياً بين الحياة الباطنية و بين الواجبات الاجتماعية ، بل رأى أن حياة السر والباطن هى عماد الأخلاق التى يقوم عليها المجتمع الفاضل .

٣ — وقد عرض المصلح المصرى لتاريخ التصوف فى البلاد الإسلامية ، فصوره لنا فى صورة هى أدنى إلى أن تكون موضوعية ، فقال : إن المتصوفة الحقيقيين كانوا يرون أن القرآن هو السبيل الوحيد للوصول إلى الله ؛ وأرادوا أن يتخطوا جهودَ الفقهاء وضيق نظرهم ، وأن ينفذوا إلى غور المعانى القرآنية ، غير واقفين عند ظواهر الأحكام المتعلقة بالجوارح والتعامل[٤] . و بعد أن أثنى على قدماء

---

(١) انظر مقال « طريقة » لماسينيون فى « موسوعة الإسلام » (بالفرنسـية) م ٤ ص ٧٠١

(٢) « تاريخ » جـ ١ ص ١٠٦ — ١٠٨

(٣) برهييه : « فيلون الاسكندرانى » الطبعة الثانية ، ص ٣١٣

(٤) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٧٢

الصوفية ، وشكر لهم حسن مساعيهم لتطهير العقائد ، أخذ يفحص عن مدى احتفاظ المتأخرين والمعاصرين بروح أئمة السلف ، متسائلاً عما بقى من آثار التصوف فى المسلمين .

ولقد كان جواب الأستاذ الإمام صريحاً لا موار بة فيه ، قال : « كان من أثر ذلك أن مقاصد الصوفية الحسنة انقلبت ، ولم تبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكراً[١] يتبرأ منها كل صوفى ، و إلا تعظيم قبور المشايخ تعظيماً دينياً ، مع الاعتقاد بأن لهم سلطةً غيبية تعلو الأسباب التى ارتبطت بها المسببات بحكمة الله تعالى ؛ بها يدبرون الكون و يتصرّفون فيه كما يشاءون ، وأنهم قد تكفلوا بقضاء حاج مريديهم والمستغيثين بهم أينما كانوا . وهذا الاعتقاد هو عين اتخاذ الأنداد ؛ وهو مخالف لكتاب الله وسنة رسوله ، وسيرة السلف من الصحابة وأئمة التابعين المجتهدين »[٢] .

لكن هؤلاء الصوفية يزعمون فوق ذلك أن هنالك فرقاً بين « الشريعة » و بين « الحقيقة » : فإذا اقترف أحدهم ذنباً فأنكر عليه منكر ، قالوا فى المجرم إنه من أهل الحقيقة فلا تثريب عليه ، وقالوا فى المنكر إنه من أهل الشريعة ، فلا التفات إليه ؛ كأنهم يرون أن الله تعالى أنزل للناس دينين ، وأنه يحاسبهم بوجهين و يعاملهم معاملتين !» . نعم جاء فى كلام بعض الصوفية ذكر الحقيقة مع الشريعة ، ومرادهم أن فى كلام الله ورسوله ما يعلو أفهام العامة بما يشير إليه من الحكم والمعارف التى لا يعرفها إلا الراسخون فى العلم ، فحسب العامة من هذا الوقوف عند ظاهره . ومن آتاه الله بسطة فى العلم ، ففهم منه شيئاً أعلى مما تصل إليه أفهام العامة ، فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ممن يجدّ و يجتهد للتزيد من العلم بالله وسننه

---

(١) انظر : ما كدونالد ، مقال « ذكر » فى « موسوعة الإسلام » م ١ ص ٩٨٤ (النسخة الفرنسية) .

(٢) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٧٢

فى خلقه . فهذا ما يسمونه علم الحقيقة لا سواه ، وليس فيه شىء يخالف الشريعة أو ينافيها »[١] .

على أن لمدعى التصوف فى هذا الزمان رسوماً أعجب من رسوم الذين أفسدوا التصوف من قبلهم . وأظهر تلك الرسوم فى مصر الاحتفالات التى يسمونها « موالد »[٢] . ومن العجيب أن نلاحظ إقبال الكثيرين عليها ، لا من بين الفقهاء والشيوخ فحسب ، بل من بين الأغنياء الذين ينفقون فيها أموالاً كثيرة ، زاعمين أنهم يتقربون بها إلى الله ! و « لو طُلب منهم بعض هذا المال لنشر العلم أو إزالة منكر أو إعانة منكوب ، لضنوا به و بخلوا » ![٣] .

و يتلو ذلك نقد لاذع لتلك « الموالد » ، ووصف سريع لبعض ما قد يقع فى « ليالى المولد » من حركات ومشاهد مخزية ، كالسكر والعربدة وما إليهما .

و يوضّح الأستاذ الإمام موقفَه من مشايخ الصوفية ، ورأيه فى احتفالاتهم ورسومهم ، توضيحاً شائقاً ، فيروى لنا حادثاً وقع له شخصياً : وهو أن بعض كبار الشيوخ فى الأزهر دعوه مرة للعشاء عند أحد المحتفلين ، فأبى . فلما سئل عن السبب قال : « إننى لا أحب أن أُكثر سوادَ الفاسقين : فإن هذه الموالد كلها منكرات » .

ودار الحوار التالى :

سأل محمد عبده شيخاً صديقاً لصاحب الدعوة : « كم ينفق صاحبك فى احتفاله بالمولد ؟ » فقال الشيخ : « أربعمائة جنيه » .

---

(١) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٧٣ — ٧٤ ؛ قارن : ابن الجوزى : « تلبيس إبليس » ص ٣٢٤

(٢) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٧٥ ؛ قارن مقال « موالد » فى « موسوعة الإسلام » (النسخة الفرنسة) م ٣ ص ٤٨١

(٣) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٧٥

الأستاذ الإمام : « لاشك أن هذا فى سبيل الشيطان . فلو كلّمت صاحبك فى أن يجعل ذلك لجماعة من المجاورين فى الأزهر يستعينون به على طلب العلم فيكون بذله شرعياً ، وهؤلاء المجاورون يذكرونه بخير و يدعون له » .

الشيخ : « إن الكون يلزم أن يكون فيه من هذا ومن هذا » .

الأستاذ الإمام : « هذا الذى أريد : فإن كوننا ليس فيه إلا هذه النفقات فى الطرق المذمومة ؛ فأحب أن ينفق صاحبك على نشر علم الدين ، فيكون بعض الإنفاق عندنا فى الخير ، و يبقى للموالد أغنياء كثيرون » .

الشيخ : « أما قرأتَ حكايةَ الشعرانى مع الزمّار ؟ إذ رأى شيخاً كبيراً ينفخ فى مزمار ، والناس يتفرجون عليه . فاعترض عليه فى سره ، فما كان من الشيخ إلا أن قال : يا عبد الله ! أتريد أن ينقص ملك ربك مزماراً ؟ فعلم الشعرانى أنه من أولياء الله ! » .

و بعد الفراغ من هذه الحكاية ترك المشايخُ الأستاذَ الإمام وذهبوا جميعاً إلى المولد[١] . . .

* * *

فهذه الخزعبلات المنتشرة عند أهل الطرق الصوفية فى بعض بلاد الإسلام ، والتى تنطوى على جهل تام بماهية الدين ، يراها الأستاذ الإمام من أقوى الأسباب لما وصل إليه المسلمون من انحطاط : « فببركة التصوف واعتقاد أهله بغير فهم ولا مراعاة شرع » اتخذ المسلمون شيوخَ الصوفية أنداداً لله ، وصاروا يقصدون بزيارة القبور والأضرحة قضاء الحوائج ، وشفاء المرضى ، وسعةَ الرزق ، بعد أن كانت للعبرة ، وتذكرة القدوة .

و يقرر الإمام أن الله وحده هو سبب كل شىء ، ولا فعل لغيره . فإذا دعونا

---

(١) « تفسير المنار » جـ ٢ ص ٧٥

فيجب أن ندعو الله لا « الأولياء » ، لأنهم بشر مثل سائر الناس . ولسنا ملزمين أن نعتقد بكراماتهم المزعومة[١] . وببركة التصوف صارت الحكايات الملفقة والخرافات ناسخةً لما ورد من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والتعاون على الخير . ونتيجة ذلك كله أن المسلمين رغبوا عما شرع الله ، وتوهموا أنه يرضى غيره ممن اتخذوهم أنداداً له ، وصاروا كالإباحيين فى الغالب ، بعيدين عن كل دين صحيح .

ولم يكن الناس فى القرنين الأول والثانى من التاريخ الإسلامى يعرفون شيئاً عن تلك التقاليد والأعمال والبدع التى لا يشهد لها كتاب ولا سنة ، وإنما سرت إلى المسلمين بالتقليد أو بالعدوى من الأمم الأخرى ؛ فكانت من أهم أسباب التأخر الذى يشاهد اليوم فى العالم الإسلامى[٢] .

* * *

٤ — ويمكن أن يلخَّص موقفُ محمد عبده من أهل التصوف فيما يلى :

(ا) تقرير أن الكتاب والسنة العملية منقولان بالتواتر القطعى؛ وما عداهما من سيرة النبى وأصحابه وسلف الأمة منقول بأسانيد معروفة ، يمكن بها تمييز الصحيح من غيره .

(ب) أنه على فرض أن المصادر التى ينقل عنها أهلُ التصوف مصادر يقينية لا مطعن فيها ، وعلى فرض أن النقل صحيح لا انتحال فيه ، فالواجب مع ذلك ترجيح هدى القرآن والسنة ، لعصمة الكتاب وعصمة رسوله دون غيرهما . وقد صرح الأستاذ الإمام غير مرة أنه يجب علينا ، فيما يتعلق بالعقائد والتوحيد ، أن نضع موضع الشك أكثر الأحاديث ، وخصوصاً أحاديث الآحاد ، وما يمكن أن

---

(١) « المنار » ج ٧ ص ٤٣٢ ؛ قارن مقال « كرامة » فى « موسوعة الإسلام » م ٢ ص ٧٨٨ — ٧٨٩ (النسخة الفرنسية) .

(٢) « تفسير المنار » ، ج ٢ ص ٧٦ .

يكون باعثه الميل أو الغرض ، ومن باب أولى يجب أن لا نأخذ بما لا يصح من أقوال الناس[١] .

(ح) إذا فرضنا أن « الأولياء » الذين ينقل الصوفية المحدثون عنهم معصومون كالأنبياء — ولم يقل بهذا مسلم — « فالأولى لنا أن نؤول كلامهم ، حتى ينطبق على هدى الكتاب والسنة والسلف ، لأنه الأصل باتفاقهم وإقرارهم » .

(ء) أن ما نُقل عن بعض الصوفية المتأخرين — كالشاذلى والمرسى — يفتقر إلى سند صحيح . ومن الحقائق المشهورة أن كثيراً من أقوال الصوفية وأعمالهم قد أدخِل عليها الكذب والزور ، « كما صرح بذلك الشعرانى الذى كانوا يدرسون عليه فى حياته و يزيدون فى كتبه ما يخالف الكتاب والسنة ، ولا تزال كتبه مملوءةً بهذه الدسائس »[٢] .

(ه) على أن الصوفية يلجأون أغلبَ الأحيان فى كلامهم إلى الرموز والاصطلاحات التى لا يعرفها إلا أهلها الذين سلكوا هذه الطريقة إلى نهايتها[٣] . وقد صرح كبار الصوفية أنفسهم بأن من أخذ بظاهر أقوالهم ضل . وهذا أمر ظاهر ، فى نظر الأستاذ الإمام : « فإن كتب محيي الدين بن عربى مملوءة بما يخالف عقائد الدين وأصوله » . وكذلك يرى الإمام أن كتاب « الإنسان الكامل » لعبد الكريم الجيلى هو « فى الظاهر أقرب إلى النصرانية منه إلى الإسلام .

(١) قارن مقال المرحوم مصطفى عبد الرازق فى « السياسية الأسبوعية » ٢٧ مارس ١٩٢٧

(٢) ويعتقد محمد عبده أن بعض الكتب المنسوبة إلى الشعرانى ، وخصوصاً كتاب « الطبقات » و « المتن » كتب منحولة . وقد ذكر بعضهم تأييداً لقول محمد عبده أن فى مصر نسخة من كتاب « العهود » بخط الشعرانى ، تنقص عن النسخة المطبوعة بنحو الثلث (« المنار » م ٧ ص ٤٣٨) .

(٣) « المنار » م ٧ ص ٤٣٩ . حين كان محمد عبده مديراً للمطبوعات أمر بمنع طبع « الفتوحات المكية » ، « لأن أمثال هذه الكتب لا يحل النظر فيها إلا لأهلها » .

ولـكن هذا الظاهر غير مراد ؛ وإنما الـكلام رموز لمقاصد يعرفها من عرف مفتاحها »[١] .

* * *

٥ — قد شن « ابن تيمية » من قبلُ حملتَه المعروفة على الصوفية من أنصار مدرسة « ابن عربى » . وطبيعى أن يعارض أهلُ الظاهر أهلَ الباطن ، كما يقول الأستاذ « مسينيون » . ولـكن يضاف إلى الأسباب النظرية التى بسطناها هنا أسباب عملية كثيرة أثّرت فى فـكر الأستاذ الإمام أثراً عميقاً . وهـذه وتلك قد تفسِّر لنا موقف المعارضة الصريحة الذى اتخذه المصلحُ المصرى منِ أدعياء التصوف وأصحاب الطرق الصوفية فى العصور الحديثة .

إن فى أقوال بعض المتصوفة وتصرفاتهم إسرافاً يخرج بها عن إنسانية الإسلام واعتداله : فهم قد يدعون أنهم يميلون بالإسلام إلى جانب الروحانية . ولـكنهم فى الوقت نفسه يبثون نظريات عجيبة تميل بالمسلمين إلى القعود والجمود واعـتزال الدنيا التى لايرون فيها إلا بؤساً وشراً . يخشون أن يمسوا سلطة الخالق ، فينزعون عن المخلوق كل قدرة على الفعل ، وينكرون أن يكون له فى أفعاله أدنى حرية أو اختيار .

إلى هؤلاء يوجّه محمد عبده الحديثَ ، وكأنما يقول لهم : كلا أيها السادة ! إن الدنيا لاتزال بخير . وإن علينا أن نخالط الناس ، وأن نحيا فى المجتمع عاملين . وإن الإسلام الصحيح برىء من نظرتكم العابسة ، برىء مما تحتجون به من أسباب متواكلة ؛ وإن الإسلام ليدعو يقيناً إلى السعى والعمل ، وإنه ليحض على الاقبال على الدنيا ، والابتهاج بالحياة ، والاستمتاع بما فيها من خيرات .

---

(١) « المنار » نفس الموضع .

الفصل الخامس

الإمام وإصلاح الأزهر

١ — للأزهر منذ إنشائه قصة طويلة ، وله مهمة معلومة نيط به أداؤها : فلم يكن المقصود منه أن يكون مسجداً للعبادة ، ولا أن يكون مدرسةً للتعليم فحسب ، وإنما أثَّر الأزهر فى العالم الإسلامى وفى تكوين العقلية الإسلامية أثراً عميقاً يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات[١] . ومن أجل ذلك كان إصلاح ذلك المعهد فى نظر الأستاذ الإمام من الأهمية بمكان ، لأنه بمثابة إصلاح للأمة الإسلامية كلها .

٢ — توجَّه الشيخ محمد عبده إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاوراً فيه ، يتلقى على أستاذه السيد جمال الدين الأفغانى . وشرع فى العمل لذلك أيام الخديو توفيق . ولكنه لم يستطع فى ذلك الحين أن يُدخل إلا بعضَ الإصلاحات الثانوية . ووجد محمد عبده ، منذ البداية ، فى أكثر شيوخ الأزهر خصوماً ناصبوه العداء . وأدرك حينئذ أنه لن يستطيع السير فى حركة الإصلاح دون أن يظفر بتأييد الخديو والحكومة . ولكن الخديو توفيق لم يكن لديه استعداد لفهم التجديد المنشود ، فلم ينظر إلى جهود الشيخ محمد عبده بعين الرعاية والتقدير . ولما جاء الخديو عباس الثانى — وكان قد تربى فى أوروبا — استبشر الناس بولايته ورأوا فيها فاتحةَ عهد جديد[٢] . وتقدم الشيخ محمد عبده إلى الخديو عباس وكاشفه بجملة رأيه فى الأزهر ، ورغَّبه فى إصلاحه وتحويله من الحال التى كان عليها ، وكان فى ذلك الحين أشبه

---

(١) راجع : محمود أبو العيون : « الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٩

(٢) انظر : « مجلة مصر الدولية » (بالفرنسية) يونيه ١٩٠٥ ص ١٩٣ بم .

بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاجىء ، يأوى إليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة[1] .

٣ — ويمكن أن نلخص رسالة الأزهر كما تراءت حينئذ للأستاذ الإمام فى فى الأمور الآتية : أن يكون جامعةً بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التى تعدهم لأن يكونوا رجالاً عاملين ، فيكون منهم لمصر وللإسلام قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشدون مخلصون ، يعملون على بثّ الآراء الدينية السليمة ، والمعانى الأخلاقية الرفيعة ، ومكافحة الخرافات ، والقضاء على البدع والأباطيل .

وكلّف الخديو الشيخ عبده أن يضع مشروعاً للإصلاح ، فشكل الشيخُ لذلك « مجلس إدارة » من كبار علماء المذاهب فى الأزهر ، وجعل هو وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان من أعضائه . وكانت مهمة ذلك المجلس الإشراف على التعليم والتربية فى الجامعة الأزهرية .

وسار الشيخ فى إصلاحاته أول الأمر بسرعة اغتناماً للفرصة ، ولم يلقَ معارضةً من أحد مباشرة ، وإن كان قد أُشير عليه من وقت إلى آخر بتأجيل بعض المشروعات بحجة التدريج والسير بهوادة !

٤ — وكان أول أبواب الإصلاح التى وجَّه الشيخُ عنايتَه إليها هو تحديد مدة الدراسة فى الأزهر : فقد جرى العرف منذ زمان طويل أن ينفق المجاورون من أعمارهم الأعوام الطوال فى الأزهر ، دون أن يجدوا من أولى الأمر أى رقابة على أعمالهم . وحدد القانون بدء السنة الدراسية ونهايتها ، كما حُددت أيام العطلة والمسامحات . وقد كانت الحال قبل ذلك بلا ضابط : فكان المشايخ والطلاب يمكنهم التغيب متى شاءوا ، فضلاً عن تغيبهم أيام المسامحات الرسمية[2] .

---

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » القاهرة ١٩٠٥ ص ١٧

(٢) راجع : محمد الأحمدى الظواهرى : « العلم والعلماء » القاهرة ١٩٥٥ ص ٧٠ بع .

ووجَّه الشيخُ بعد ذلك عنايتَه إلى نظام التدريس والامتحان : فاقترح أن تُعقد للطلبة امتحانات سنوية . ولم يكن ذلك النظام معروفاً قبل ذلك فى الأزهر ، بل لم يكن عدد من يمتحنون كل عام يزيد على ستة ، وهؤلاء كانوا يتقدمون إلى الامتحان لا بحسب دورهم أو ذكائهم أو علمهم ، بل بشفاعة الشفعاء وإلحاح الملحين . واقترح المشروع كذلك مكافأةَ الطلبة المتفوقين من بين الممتحنين . والغرض من ذلك طبعاً هو بث روح التسابق فيهم وترغيبهم فى التحصيل(١) .

وثالث الإصلاحات التى اقترحها الأستاذ الإمام إصلاحٌ لا يقل عن سابقيه أهميةً وأثراً ؛ وهو يقضى بإلغاء دراسة بعض الكتب العقيمة — كالشروح والحواشى والتقارير — التى اعتاد المشايخ تلقينَها الطلبةَ من غير فهم ، وكان من شأنها أن تشوش عليهم موضوعات العلوم التى يدرسونها ؛ واستعيض عن ذلك كله بكتب أنفع وأقرب إلى مدارك الطلاب(٢) .

ورابع الإصلاحات يرمى إلى تقسيم العلوم التى تدرّس بالأزهر إلى علوم مقاصد وعلوم وسائل ؛ فأطيلت مدة الدراسة فى « علوم المقاصد » : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والأخلاق . أما « علوم الوسائل » فكالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم إليها الحساب والجبر . وهذه العلوم بقسميها هى التى يلزم طلاب شهادة العالمية بأداء امتحان فيها(٣) .

والإصلاح الخامس يقرر إدخال دروس ومحاضرات جديدة فى علوم التاريخ والتاريخ الطبيعى والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما إلى ذلك من العلوم التى كان قد أُهمِل تدريسها بالأزهر إلى ذلك الحين(٤) .

---

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٥

(٢) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٣٢

(٣) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٤

(٤) أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٤٦ بعـ .

يضاف إلى ما تقدم إصلاح مادى له أثره ، بالنظر إلى ما كانت عليه حال الأزهر فى ذلك الحين : وهو توفير الشروط الصحية فيه ، وتعيين طبيب له ، و بناء مستشفى لطلبة العلم الفقراء(١) .

٥ — ويُلاحظ أن تلك الإصلاحات المتواضعة لم يستطع الشيخ عبده أن ينفذها جميعها ، لمقاومة الشيوخ إياها ، إما عن سوء قصد أو سوء فهم ، فضلاً عن وقوف الخديو نفسه حجر عثرة فى وجه المشروع ، انتقاماً من الشيخ محمد عبده — كما سنرى — ولكن ما نُفذ من الإصلاحات المقترحة لم يخلُ من أن يحمل ثمراً طيباً : فقد شوهدت فى طلبة الأزهر إذ ذاك حماسة جديدة ، ودبت فيهم روح فتية ، وشاعت عندهم رغبة فى التوسع فى التحصيل واستيعاب البرنامج التعليمى . ور بما كان من الميسور اطراد ذلك التقدم لولا قيام صعوبات جديدة لم تكن فى الحسبان .

والواقع أن الأستاذ الإمام إذا كان قد استطاع أن يضع مشروعاً كاملاً للإصلاح ، فذلك لأنه كان يظن أن من ورائه سلطة الخديو تؤيده . هذا إلى أن شيخ الأزهر — الشيخ حسونة النواوى — كان يشارك الشيخ محمد عبده كثيراً من آرائه . ولكن سرعان ما تبدل موقف الشيخ حسونة نفسه عند ما ظهر له أن الشيخ عبده لم يكن من أهل الحظوة لدى الخديو عباس !(٢)

وفى ٦ يوليه سنة ١٨٩٩ تولى مشيخة الأزهر الشيخ سليم البشرى ، وكان رجلا محافظا مناوئاً لكل فكرة عن التجديد . ولعل هذا السبب هو الذى جعل ذلك الرجل من المقربين إلى الخديو : فعطّل أعمال المجلس ، وأصدر قراراً بإلغاء

---

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١٠٥ — ١٠٩

(٢) اشتهر أمر النفور بين الخديو والشيخ محمد عبده . وسببه صدور قرار من مجلس الأوقاف الأعلى — وكان الشيخ محمد عبده أبرز أعضائه — فى مسألة استبدال أرض للأوقاف فى الجيزة ؛ ولم يكن القرار فى مصلحة الخديو الذى كان شديد الجشع والرغبة فى الاستكثار من المال ، كما هو مشهور . (تاريخ ج ١ ص ٥٦٢ — ٥٦٦) .

الإعانات التى كانت تُعطَى للطلبة المتفوقين . وكان معنى هذا العدولَ عن عقد الامتحانات السنوية[١] .

وفى أول مارس سنة ١٩٠٣ صدر قرار بتعيين الشيخ على الببلاوى شيخاً للأزهر — وكان الوفاق تاما بينه و بين الشيخ محمد عبده ، فعاد الهدوء إلى الأزهر ، وأقبل الطلاب على دروسهم وامتحاناتهم . وانصرف مجلس الإدارة إلى الاشتغال بإنجاز الأعمال العديدة التى كانت أهمِلت فى عهد الشيخ سليم البشرى : فقرر المجلسُ عقد امتحان لشهادة « العالمية » التى تَمنح الحاصلين عليها حقّ التدريس فى الأزهر أو القضاء أو الإفتاء ...

ولـكن راجت فى تلك الفترة إشاعة مؤداها أن حديثاً دار بين الخديو عباس و بين الشيخ الببلاوى على موضوع الإصلاحات الأزهرية التى أنجزها محمد عبده . وذكروا إن الخديو قال ضمن حديثه للشيخ الببلاوى : « سمعتُ أنك تعمل فى الأزهر كما يريده المفتى (الشيخ محمد عبده) مع أنك حر فى أن تعمل برأيك .. » وذكروا أيضاً أن الشيخ الببلاوى أجاب الخديو : « إنى أوافق المفتى كلما رأيت أن الحق معه ، ولو أخطأ لقلت له ؛ ولـكن لم تعرض بعد فرصة لذلك . فالحمد لله » .

٦ — وتألف فى الأزهر خلال تلك الفترة حزب لمعارضة الإصلاح . وكان على رأس ذلك الحزب الشيخ محمد الرفاعى الذى كان ذكر اسمه بين مرشحى «المعية السنية» لمنصب مشيخة الأزهر[٢] . وكان من أعضاء الحزب الشيخ المنصورى الذى كان قد عينه الشيخ البشرى شيخاً لرواق الصعايدة . وشرع الحزب فى تقديم عرائض ينتقد فيها أعمال مجلس إدارة الأزهر[٣] .

---

(١) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ٥٧ — ٧٣ ؛ تاريخ ج ١ ص ٤٩٣ ، ٤٩٤

(٢) ثبت قطعاً أن الحركة التى ترمى إلى مناهضة الأستاذ الإمام وعرقلة مساعيه الإصلاحية كانت مؤيدة من الخديو عباس (أحمد شفيق باشا : « مذكراتى فى نصف قرن » الجزء الثانى ، القاهرة ١٩٣٦ ص ٧١ إلى ٧٤) .

(٣) « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ص ١١٩

وحدث فى ذلك الحين أن أصدر الأستاذ الإمام فتوى تجيز للمسلم طعامَ أهل الكتاب ، والتزيي بزى الغربيين إذا اقتضته ظروف الحياة أن يعيش بينهم . وما كادت تذاع هذه الفتوى حتى ضج لها حزب المعارضين ونادى بالويل والثبور وأخذ يشيع فى الناس أن مفتى الإسلام إنما يعمل على التأليف بين المسلمين والمسيحيين ! وأنشأ الحزب جريدة يومية اسمها « الظاهر » للطعن على الأستاذ الإمام . وقيل حينئذ إن مدير تلك الجريدة كان مؤيداً ومأجوراً من الخديو عباس . وأشيع أن الخديو أراد عزل المفتى ، لولا أن تدخل « لورد كرومر » فى الأمر ، وصرّح بأن الشيخ عبده أصلح من فى مصر للإفتاء ، وأنه لذلك ينبغى أن يبقى فى منصبه (١) .

ولما وجد الشيخُ محمد عبده نفسَه وحيداً لا يجد من يعاونه على إصلاح الأزهر آثر أن يستقيل من مجلس إدارته ؛ وتبعه فى تلك الاستقالة عضوان آخران من أعضاء المجلس هما الشيخ عبد الكريم سلمان والشيخ أحمد الحنبلى .

٧ — تلك خلاصة لما حدث بالأزهر فى السنوات الأولى لهذا القرن . ومنها نتبين مقدارَ ما لقى الشيخ محمد عبده من الأذى فى سبيل إصلاح مناهج التعليم والتربية فى الأزهر ، ومبلغ ما بذل من جهود مضنية لتقويم ما فسد من نظم الإدارة فيه .

ولكن رغم ما عاناه المصلح من عنت الشيوخ الجامدين وما حيك حول مساعيه من دسائس الخديو وحزبه ، فإن شيئاً لا بد أن يبقى ، ولا تستطيع قوة أن تقضى عليه : ذلك البذر الصالح الذى ألقاه الأستاذ الإمام فى ذلك المعهد يوم ألقى فيه تعاليمه ، فبثّ فيها من الآراء الحرة والأفكار المستنيرة ما نرجو أن يحسن الخلف القيام عليه .

---

(١) من أطلع على التقارير السنوية التى كان يقدمها لورد كرومر إلى حكومته وجد فيها ذكراً طيباً للشيخ محمد عبده وتقديراً لجهوده وأعماله . وعميد الإنجليز فى مصر يذكر لنا نفسه أن مناصرته الأستاذ الإمام لم تكن بالمهمة اليسيرة ، نظراً لما كان يلقاه الإمام المصلح من خصومة المحافظين وكراهية الخديو وحزبه (كرومر : « مصر الحديثة » م ٢ ص ١٨٠)

الفصل السادس

موقف الإمام من السياسة

١ — قال بعض المفكرين المعاصرين إن «الفكر يموت حيث تبدأ السياسة». لكن انصراف المفكر عن السياسة لا يفيد انعدام الرأى عنده، بل يفيد بالعكس أنه صاحب رأى، لأن من يشتغلون بالسياسة فى غنى عن أن يفكروا بأنفسهم وأن يكون لهم رأى. وإذن فالمفكر حين يعتزل السياسة لا يكون متخلياً عن اتخاذ موقف معين، كما يتوهم البعض، بل الأخلق أن يقال إن حرصه على استقلاله يدعوه إلى الامتناع عن الاشتغال بالسياسة.

والمفكر المصلح محتاج، لكى يعمل، إلى أن يخلو إلى نفسه وأن يتأمل. والعزلة وما يصاحبها من تأمل، رياضة روحية يستطيع المفكر أن يمارسها دون أن يلجأ إلى برج من العاج، يلتمس فيه موئلاً. وليس فى مقدور المفكر صاحب الرسالة أن يقف ساكتاً أمام مشاهد المسرحية الإنسانية التى تنبسط أمام عينيه، ولا يسعه أن يتخلى عن واجب التعبير عن آرائه، والحكم كل ما يرى وما يسمع. حقاً إن الكلمة فعل؛ والفكر نداء إلى العمل[١].

٢ — وكذلك كان موقف الإمام محمد عبده من السياسة: فهو من جهة كان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته[٢]. وقد أشار فى «رسالة التوحيد» إلى الأضرار التى لحقت بالعقائد الدينية حين تغلغلت فيها

(١) قارن مجلة «العصر الجديد» (بالفرنسية) باريس ١٠ ديسمبر ١٩٣٨

(٢) «الإسلام والنصرانية» ص ١٠٧ — ١٠٨، ١١٦؛ قارن «تاريخ» جـ ٢ ص ٦٤٢؛ «تاريخ» جـ ١ ص ٨٩١

الأهواء السياسية ، فأورثت المسلمين شقاقاً وخلافا[١] ؛ وليس من العسير أن يحس القارئ عند ذلك المصلح شعورَ سخط ربما يكون قد أثاره فى نفسه ما لاحظه عند أغلب المشتغلين بالسياسة فى عصره من خطل الرأى أو خبث الطوية . أضف إلى ذلك أن جمهرة البلاد الإسلامية ، سواء كانت مستقلةً أو تحت حكم الأجنبى ، لم يكن لها فى ذلك الحين إلا حكومات ظالمة مستبدة[٢] . فبمحاولة تأييد سياسة معينة أو مناوأة سياسة أخرى ، عن طريق الدين أو العلم ، تكون عاقبته شراً على الأمرين جميعاً . ومن الخير للمصلح المخلص أن يستغل لمطالب الإصلاح بعض الاستعدادات الطيبة عند أصحاب السلطان[٣] .

ومن جهة أخرى كان العصر الذى عاش فيه محمد عبده عصراً مليئاً بالأحداث مثيراً للخواطر ، فلم يكن من شأنه أن يجعل الاعتزالَ فى غرفة المكتب أمراً ميسوراً . وقد نستطيع أن نرى فى السياسة ما رأى أرسطو فى علم «مابعد الطبيعة» فنقول إن امتناع الإنسان عن الاشتغال بالسياسة هو اشتغال بها أيضاً ، والواقع أن الأستاذ الإمام على الرغم من حبه و إيثاره لرسالته كأستاذ ومرب للنفوس لم يكفَّ قط عن إبداء رأيه فى المشكلات العصرية الكبرى من سياسية واجتماعية ؛ وربما كان فى السياسة عند بعض الناس ما يحفز الهمة و يبعث النشاط .

ومهما يكن الأمر فالذى لا شك فيه أن الأستاذ الإمام ، على الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية ، قد نهض بعبء ذلك الكفاح الروحى الموصول الذى يكفل للمفكر حقَّ الإشراف على سير المجتمع فى عصره[٤] . وحسبنا أن

---

(١) « رسالة التوحيد » ص ١٦ يؤيد هذا الرأى كتاب ڤلهاوزن : « الدولة العربية واضمحلالها » (بالألمانية) ص ٢١٧ ، ٢٣٥

(٢) تاريخ » ج ١ ص ٨٩١

(٣) يحسن أن نقرأ فى هذا الصدد ما كتبه عن الأستاذ الإمام تلميذه الشاعر حافظ إبراهيم فى كتابه « ليالى سطيح » ، ففيه بيان شائق لموقف الإمام من السياسة .

(٤) نشر الصحفى الإنجليزى هارولد سبندر مقالا فى جريدة « ديلى كرونيكل » فى تأبين الأستاذ الإمام جاء فيه : « ومما قاله لنا : لقد طلقت السياسة ، فلن أشتغل بها بعد . =

ننظر فيما قام به الأستاذ الإمام من نشر المؤلفات أو كتابة المقالات ، وأن نعتبر ما عمل فى القضاء أو فى التعليم أو فى الإفتاء . وحسبنا على الجملة أن نقدر ما بذله ذلك الإمام الواعى من الجهود الإصلاحية الصادقة فى الأخلاق والدين والاجتماع ، لنقر بأنه استطاع أن يخدم الحقيقة ، وأن يخدم الأمة خيراً من أولئك المجاهدين المزعومين الذى لم يكونوا فى الغالب إلا سياسيين محترفين[١] .

* * *

٣ — كان محمد عبده أولَ الأمر نصيراً لنظام ديمقراطى برلمانى : فقبيل الثورة العرابية ، أعلن الشيخ المصرى ، بالاتفاق مع أصدقائه أنصار الجبهة الوطنية ، دعوتَه إلى تغيير النظام السياسى الذى كان قائماً ، وإنشاء « جمهورية مصرية صغيرة »[٢] . والشيخ عبده نفسه هو الذى قام بتحرير برنامج « الحزب الوطنى » المصرى الذى أسس حوالى سنة ١٨٨٢[٣] .

وقد كتب ولفرد بلنْت سنة ١٩٠٦ : « نهض هذا الحزب (الوطنى) مطالباً للمصريين بحقهم فى إصلاح أخلاق ، وحقهم فى التعليم ، وفى حياة سياسية

= ولقد كان اشتغاله بها مبنياً على مقصد شريف صدق فى المحافظة عليه . على أنه قد كان من البين أن نيران غيرته الوطنية القديمة كانت لا تزال مشتغلة فى نفسه . . » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨١)

(١) بعد أن ذكر « سبندر » طرفاً من آراء محمد عبده عن نظام الحكم فى مصر ، ختم مقاله بقوله : « إن عقله فى الحقيقة كان قد مر على هذه الأفكار وتجاوزها إلى ما هو أدق منها من النتائج : فإنه كان فى سنى نفيه الطويل دائم التفكير فى عيوب الشرق ، ورجع من منفاه مملوءاً حمية جديدة . وكان يريد أن يؤثر فى نفوس الناس بما هو أدخل فيها من السياسة ، فكانت سياسته عبارة عن دعوة إلى الحرب الفكرية . . » (« تاريخ » ج ٣ ص ١٨٢)

(٢) بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر » (بالإنجليزية) ص ٣٤٣ ، ٣٤٧

(٣) محمد صبرى : « نشأة الحركة الوطنية المصرية » (بالفرنسية) باريس سنة ٥ انظر جريدة : « أبو نضارة » أول فبراير سنة ١٩٠٨ ص ٢

حرة ، وحقهم فى أن يساهموا فى حكم البلاد فى ظل نظام دستورى برلمانى . . . وما كان الحزب يريده من إصلاحات إدارية هى بعينها مايزهو لورد كرومر اليوم بأنها إصلاحات انجليزية ، وهى تحرير الفلاح من عبوديته للباشوات والأتراك ، وإلغاء السخرة ، وتطهير العدالة ، والاقتصاد فى المالية ، والتعليم العام الحديث ، وفقاً لمبادئ حرية الفكر والمساواة أمام القانون والإخاء فى العبادات ...[١] »

٤ — غير أن تتابع الأحداث السياسية فى مصر لم يكن من شأنه أن يمكّن الأستاذ الإمام من البقاء على آرائه الأولى : فمساوئ الحكومات ، وجهل الشعب والفوضى العقلية ، والانحلال الأخلاقى الذى ساد البلاد عقب الاحتلال الإنجليزى ، وانهيار سياسة جمال الدين الأفغانى التى ترمى إلى تحرير الشعوب الإسلامية من نير الاستعمار الغربى ، كل هذه التجارب الأليمة جعلت المفكر الوطنى يرى فى الأفق البعيد نموذجاً آخر للحكم أكثر ملاءمةً لحال بلاده ، وأدنى إلى تحقيق آماله فى إصلاح أمرها . ومنذ ذلك الحين أخذت آراء الامام تسير بالتدريج نحو نظام خاص من نظم الحكم المطلق ، يقرب من بعض الوجوه من نوع الحكومة الذى دعا إليه المفكر الانجليزى « كارليل[٢] » . ولعل الإمام المصرى الثائر كان يرحب بنظام الحكم المطلق الذى أنشأه مصطفى كمال فى تركيا ، لو كان قُدر له أن يشهد قيامه[٣] . ومهما يكن الرأى فى هذا الأمر ، فلنذكر الكلمة المشهورة التى قالها المصلح الفيلسوف : « لن ينهض بالشرق إلا مستبد عادل[٤] » .

* * *

---

(١) ولفرد بلنت : « الموقف الحاضر فى مصر » مقال منشور فى جريدة « فيجارو » الفرنسية فى ٨ اكتوبر ١٩٠٦

(٢) قارن : باش : « كارليل » (بالفرنسية) ؛ ألان كارى تيلور « كارليل والفكر اللاتينى » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٨

(٣) بنوا ميشان : « الذئب والفهد : مصطفى كمال » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٤

(٤) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩٠ — ٣٩١

٥ — فما هو إذن البرنامج السياسى الذى رسمه محمد عبده لإصلاح بلاده ؟

هو أولا برنامج بسيط جداً ، ولـكنه صادر عن ميل فطرى تجريبى ينحو إلى التنظيم . يدل هذا البرنامج على أن ذلك المصلح كان يعرف كيف يلتزم مجال الواقع والعمل ، ويبتعد عن الانسياق مع الأهواء ، والتأثر بالتصورات الجامدة أو المذاهب الجاهزة ، ولا يعتمد إلا على دقة حدسه ، وواسع خبرته بالناس و بالأشياء .

فهو إذ يلجأ إلى بعض المعانى البسيطة ، كالوحدة والنظام والعدالة ، إنما يريد أن يعتمد على جميع عناصر الأمة بلا استثناء : على الفلاحين والموظفين ، وعلى رجال الدين والمدنيين ، وعلى أرباب الفكر وأرباب المال ، وعلى الخاصة والدهماء .

٦ — ولـكن الإصلاح الأخـلاقى يجب أن يسبق الإصلاح السياسى . بل نستطيع أن نقول إنه لو أمكن إتمام الإصلاح الأخلاقى لاستغنينا عن كل إصلاح سياسى . وهنا تقوم المسألة التمهيدية التى ظلت شاغلةً تفكير المصلح المصرى ، وهى التربية ؛ وغايتها إعداد جيل جديد قادر على القيام بمـا يعهد إليه من بعث الروح فى المجتمع المصرى : فقد كان ذلك المجتمع مريضاً ، وكان بناؤه منهاراً ، ولذلك وجب تشييده على أسس جديدة متينة[١] .

ولـكن بعثاً كهذا لا يمكن أن يكون إلا مهمة يضطلع بها حاكم قوىّ ، نزيه عادل ، شجاع ؛ حاكم عالم حازم ، « أصيل الرأى ، علىّ الهمة ، رفيع المقصد »[٢]

(١) كان الأستاذ الإمام « يائسا من ملوك المسـلمين وأمرائهم ورؤسائهم من الباشوات وأمثالهم » (« تاريخ » جـ ١ ص ٩٧٧ قارن : كرومر : « مصر الحديثة » جـ ٢ ص ٢٢٨) فقد أنهكتهم الدسائس والمطامع الشخصية وقد كتب فى « العروة الوثقى » أن هذه السياسة السلبية هى التى قضت على المسلمين فى الأندلس ، وقوضت سلطة التيموريين فى الهند ، وهى نفسها التى ساعدت الإنجليز على البقاء فى مصر . وقد بيّن فى المقال نفسه أن إعادة القوة والوحدة يمكن أن يتم عن طريق أشياء ثلاثة : الاستبداد ، والدين ، والتربية (تاريخ جـ ١ ص ٣٢٨ — ٣٣٠) وهو يذهب إلى أبعد من هذا فينصح بمعاقبة من يخون بلاده من الرؤساء (« العروة الوثقى » ص ٢١٤ ، تاريخ جـ ١ ص ٣٨٨) .

(٢) « العروة الوثقى » ص ٢١٣

دقيق الحس ، نبيل الشعور ، خبير بالناس : مثل هذا الرجل الواعى لحاجات أمته يجب أن يكون هو الرئيس المطاع والناصح الأمين والروح الصحيح لكل مجتمع إنسانى .

وأول ما يطلب من صفات عند مَن يُندبون لخدمة الأمة هما الإرادة وقوة الشكيمة ، وهما صفتان يراهما الأستاذ الإمام من الصفات النادرة عند أكثر معاصريه[١] ؛ ثم تأتى « الذمة » أو الإخلاص فى العمل ، وروح التضحية . وإذن فينبغى الشروع فى تطهير واسع يتناول أهلَ النفوس الضعيفة ومحترفى السياسة ، والفاترين والمتخاذلين ، والمهرّجين والديماجوجيين ، فيقصيهم عن مناصب الحكم والمسئولية فى الدولة . ويجب فى كل مجال الاتجاه إلى أهل الإرادة القوية والتصميم الحازم ، والضمير الحى ، وإلى المخلصين الصادقين .

إن حكومة عادلةً لها هذه الصفات الفاضلة ، تعطى الشعوب مثالاً للحكومة الصالحة ، وتجيب فى الوقت نفسه عن أعمق أمانى الأمة المصرية . أما تمثيل الشعب فى المجالس النيابية على النمط المعروف فى البلاد الغربية فلا معنى له إلا إذا اجتمعت كلمة الأمة على غاية واحدة ، وإلا إذا بذل المواطنون جهودَهم فى سبيل المصلحة العامة . وما دامت الأمة ممزقة الأوصال مشتتة الأهواء ، وما دامت أحزابها السياسية خاضعة فى تصرفاتها لمآربها الشخصية ، وما دام أفراد الطوائف المختلفة يعوزهم الوعىُ العام ، فالتمثيل النيابى حديث خرافة ساقه الوهم[٢] .

٧ — وإذن فالحكم الاستبدادى العادل يجب ، فى ذهن الأستاذ الإمام ، أن يحقق اتحادَ الأمة بالإقناع أولاً ، فإذا لم يفلح فبالقوة . ومهما يكن الأمر فالرئيس المطلوب هو « مستبد يُكرِه المتناكرين على التعارف ، ويُلجئ الناس إلى التراحم ،

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٩١٥ — ٦١٦

(٢) قارن : محمد البهى : « محمد عبده ، منهج التربية لخلق وعى قومى » (بالألمانية) هامبورج سنة ١٩٣٦ ص ٦٨ — ٦٩

ويقهر الجيران على التناصف ؛ يحمل الناس على رأيه فى منافعهم بالرهبة ، إن لم يحملوا أنفسَهم على ما فيه سعادتُهم بالرغبة »[(١)] . ويمضى الأستاذ الإمام فيقول : « يكفى لإبلاغهم غايةً لا يسقطون بعدها ، خمس عشرة سنة ، وهى سن مولود يبلغ الحلم ، يولَد فيها الفكر الصالح ، وينمو تحت رعاية الولى الصالح ، ويشتد حتى يصرع من يصارعه . خمس عشرة سنة يثنى فيها أعناقَ الكبار إلى ما هو خير لهم ولأعقابهم ، ويعالج ما اعتلّ من طباعهم بأنجع أنواع العلاج ، ومنها البتر والكى إذا اقتضت الحال ... خمس عشرة سنة تحشد له جمهوراً عظيماً من أعوان الإصلاح ، من صالحين كانوا ينتظرونه ، وآخرين رهبوه فاتبعوه ، وغيرهم رغبوا فى فضله فجاروه » . فإذا استقر هذا النظام الإصلاحى وثبتت فى البلاد قواعده ، ولم يعُدْ يُخشى عليه أى خطر ، استطاع الحاكم أن يبيح للشعب قدراً من الحرية ، يزيد مع الأيام . وأول ما يكون ذلك بتشكيل المجالس البلدية ، ثم بعد سنين تأتى مجالس الإدارة « لا على أن تكون آلات تدار ، بل على أن تكون مصادر للآراء والأفكار » ؛ ثم تتبعها بعد ذلك المجالس النيابية . ويختتم الأستاذ الإمام مقالَه هذا بقوله : « هل يعدم الشرقُ كله مستبداً من أهله ، عادلاً فى قومه ، يتمكن به العدل أن يصنع فى خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقلُ وحده فى خمسة عشر قرناً ؟ »[(٢)] .

٨ — وقد أكّد الأستاذ الإمام ، فى مذكراته عن الحركة العرابية ، أهميةَ التربية القومية التى تقضى على أسباب التنافر والانقسام بين أهل الوطن الواحد ، وتبث الثقةَ بأنفسهم ، وتعلمهم معنى المصلحة العامة وبذل التضحيات لخير الوطن . فقال :

---

(١) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩٠ — قارن ما يقوله محمد عبده هنا بما يقوله الفيلسوف الألمانى « فِشته » فى كتابه « نداء إلى الأمة الألمانية » ، إذ تمنى الفيلسوف قيام مستبد يرغِم قومَه على أن يكونوا ألمانيين صالحين (سبنله : « الفكر الألمانى » (بالفرنسية) باريس ١٩٣٤ ص ٩٥) .

(٢) « تاريخ » ج ٢ ص ٣٩١

« كل أمة تفرق المطامع بين أفرادها ، ويصرف كل منهم شأنه عن مجموعها ، ويلهيهم العاجل عن الآجل ، ويذهب بها الحاضر عن المستقبل ، فلا سبيل للاعتماد عليها فى دفع غائل ولا فى مقاومة صائل . وعلى ولىّ أمرها أن يبتدئ فيها قبل كل عمل بتهذيبها وإصلاح طباعها ، حتى تنشأ فيها الثقة وتعلو منزلتها فى نظرها ، ويغلب لديها أمر عامتها على أمر خاصتها : عند ذلك تكون ينبوعَ سعادته فى السلم ، وسياجه المنيع لصد عدوه فى الحرب »[١] .

٩ — ما كان الشعور الدينى القوىّ عند الأستاذ الإمام ليجور قط على شعوره الوطنى الرفيع . وإن وطنية الرجل المصرى الصميم ، تلك الوطنية التى حيّاها كرومر نفسه فى كثير من المناسبات[٢] ، هى عبارة عن الشعور الحى بوجوب اتحاد المصريين وتعاونهم جميعاً ، بلا تفريق من حيث الدين ، على القيام برسالة التمدن الروحى الصحيح والإصلاح الأخلاقى القويم[٣] . ومما هو جدير بالذكر هنا أن الشيخ المصرى رأى حين كان منفياً فى سوريا أن بعض الصحف العربية شرعت فى مهاجمة «بطرس باشا غالى» وكيل وزارة العدل المصرية حينئذ ، متهمةً إياه بمحاباة الأقباط فى المناصب الحكومية . فانبرى الشيخ للدفاع عن وكيل الوزارة القبطى[٤] ؛ وأخذ ينبه تلك الصحف إلى وجوب التريث فيما تكتب ، والتمييز بين ما يكون باعثه النفور الشخصى ، وبين الأحكام العامة التى تطلقها على طائفة أو حزب أو دين أو أمة بأسرها . ثم أوضح أن أقباط مصر إنما يشعرون نحو وطنهم بمثل شعور مواطنيهم المسلمين بلا اختلاف ، وزاد على ذلك بأن الأقباط قد سلكوا فى

---

(١) « تاريخ » ج ١ ص ٢١٥

(٢) انظر « تقارير لورد كرومر عن مصر » للسنوات ١٩٠٤ ، ١٩٠٥ ، ١٩٠٦ ؛ وانظر أيضاً : كرومر : « مصر الحديثة » ج ٢ ص ٢٢٨

(٣) « تاريخ » ج ١ ص ٩١٧

(٤) « تاريخ » ج ١ ص ٩١٧

تاريخ مصر كله ، مسلكاً حميداً ، وأثبتوا أنهم حرّاس أمناء على الاقتصاد المصرى[١] .

١٠ — ما كتبه الشيخ إبان نفيه فى باريس لا يحتاج إلى تعليق : « كنا نعلم أن جميع المسلمين ، وعموم الوطنيين ، يرون من فروض ذمتهم السعى فى معاكسة سير الإنجليز وإقامة الموانع فى طريقهم بقدر الطاقة ، قياماً بما يوجبه الدين والوطن ... فإن الشريعة الإلهية والنواميس الطبيعية فى كل ملة وكل قطر من أقطار الأرض تطالب كل شخص بصيانة وطنه والذود عن حوزته ، وتبيح الموت دونه ، بل توجبه فى مدافعة الباغين عليه » : فإن « المدافعة عن الوطن أمر طبيعى وفرض معاشى ، يكاتف فى دعوة الطبيعة إليه الميل إلى الطعام والشراب : فليس يُمدح القائمون به ولا يُثنى عليهم فى أدائه » اللهم إلا لبيان الفرق الشاسع بين المخلصين والخائنين[٢] . « ولسنا نعنى بالخائن من يبيع بلادَه بالنقد و يسلمها للعدو بثمن بخس أو غير بخس — وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس — بل خائن الوطن من يكون سبباً فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن فى أى لباس ظهر وعلى أى وجه انقلب . القادر على فكر يبديه أو تدبير يأتيه لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن » . و يستحث الثائر المصرى بنى وطنه بهذه العبارات : « فيا أيها المصريون . هذه دياركم وأموالكم وأعراضكم وعقائد دينكم وأخلاقكم وشريعتكم ، قبض العدو على زمام التصرف فيها غيلةً واختلاساً ... ولم يُبقِ لكم شيئاً إلا الحرمان من خدمة أوطانكم التى طالما دافعتم عنها فى الأيام السابقة ... فماذا تخشون منه ؟ ... أنتم واقعون بسكونكم فيما تخافون منه ... وإن زدتم الخضوع زادكم

---

(١) « تاريخ » جـ ٢ ص ٣٦٢

(٢) « العروة الوثقى » ص ٥٠٣

عدوكم خساراً وأوسعكم خراباً ودماراً . وإن رسخت قدم العدو بينكم لا يبقَى فيكم غنى إلا افتقر ولا عظيم إلا احتقر . وإن شئتم فانظروا مستقبلكم فى مرآة حاضركم ، واقرأوا حالكم فى تواريخ من سبقوكم »[١] .

وعلى الجملة كان الأستاذ الإمام ، فى آن واحد ، عدواً للسيطرة الأوربية ، وعدواً لظلم الحكومات الشرقية[٢] . ولا ريب أن الوطنية المستنيرة العميقة ، البعيدة عن الديماجوجية السطحية العامية ، هى الفكرة الموجهة لنشاطه السياسى كله . وقد كان الفيلسوف المصلح حقاً أولَ مفكرٍ فى مصر الحديثة ، استطاع أن يمثِّل هذه الفكرة تمثيلاً قوياً سلماً .

---

(١) « العروة الوثقى » ٥١٥ — ٥١٦

(٢) انظر رسالة الأستاذ الإمام إلى مسيو دو جرفيل فى ذيل هذا الكتاب .

الفصل السابع

الإمام وتعدد الزوجات

١ — كانت حركة الإصلاح التى حمل لواءها الأستاذ الإمام ترمى إلى تقويم الفساد الذى طرأ على الأخلاق فى العالم الإسلامى عموماً ، وفى المجتمع المصرى خصوصاً . وإذ كانت الأسرة عماد المجتمع ، فقد اتجه — رحمه الله — إلى إصلاح نظام الأسرة المصرية ؛ فكانت مشكلة تعدد الزوجات من المشكلات التى حاول حلها حلاًّ يلائم الإصلاح المنشود ، مع مطابقته لروح الشرع الإسلامى . وهاك بيان ذلك :

٢ — من المعلوم للناس أن الإسلام أباح تعدد الزوجات ، وأن القرآن حدد عددهن بأربع إذ قال : « وإنْ خِفتم ألاَّ تُقسطوا فى اليتامى فانكِحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاث ورُباع . فإنْ خِفتم ألاَّ تعدِلوا فواحدةً أو ما مَلكَتْ أيمانُكم . ذلك أدنى ألاَّ تعُولوا »[1] . فالقرآن إذا أُخِذ على ظاهره ربما فهم منه ما يخالف اتجاهه نحو الوحدة فى الزوجية . وهذا ما صرح به جمهور المفسرين ، وغيرُ واحد من الباحثين من أهل الأديان الأخرى .

٣ — لكِنّا سنرى أن الأستاذ الإمام يفسر هذه الآيات تفسيراً لا يخلو من طرافة ، وهو على كل حال يدل على نزعة راسخة فى التجديد الدينى ، وميل قوى إلى مطاوعة الشعور الأخلاقى . قال الإمام فى دروس التفسير :

إن القرآن إنما نص على تعدد الزوجات فى معرض الكلام على حقوق اليتامى

(١) « القرآن » سورة النساء ، آية ٣

والنهى عن اغتصاب أموالهم ولو بواسطة الزوجية . فنبّه القرآنُ المسلمَ إلى أنه إذا خاف من نفسه أن يأكل أموال الزوجة اليتيمة ، وجب عليه حينئذ ألا يتزوج بها ، إذ أن الله أحل له أن يتزوج بغيرها من واحدة إلى أربع . ثم عاد القرآن فقرر أنه إذا خاف المسلم ألا يعدل بين الزوجتين ، أو بين الزوجات ، فقد حق عليه أن يلتزم زوجة واحدة .

٤ — وصرح الأستاذ الإمام بعد ذلك بأن الذى يباح له أن يتزوج أكثر من واحدة ، إنما هو الرجل الذى وثق من نفسه أن يقوم بالعدل الذى أوجبه الله بحيث لا يشك ولا يتردد ، ولا يظن عدم القدرة عليه .

ثم أشار إلى أن القرآن يقرر فى آية أخرى من السورة نفسها حكماً آخر إذ يقول : « ولن تستطيعوا أن تَعْدلوا بين النساء ولو حَرَصْتم »[١] . ورجح أن يكون المقصود هنا هو النص على أن ميـل القلب إلى واحدة من النساء وإيثارها على غيرها ، أمر يعسر فيه توخى العدل ، إذ لو لم يكن هو المقصود لـكان مجموع الآيتين منتجاً منع التعدد إطلاقاً .

ثم قال الإمام مجملاً رأيه فى تلك المسألة بما لا وضوح بعده : إن من تأمل الآيتين — يعنى آية « فإن خفتم ألاَّ تعدلوا فواحدة » وآية « ولَنْ تستطيعوا أن تَعْدِلُوا بين النساء ولو حَرَصْتُم » — عَلِمَ أن « إباحة تعدد الزوجات فى الإسلام أمر مضيَّق فيه أشد التضييق ، كأنه ضرورة من الضرورات التى تُباح لمحتاجها بشرط الثقة بإقامة العدل والأمن من الجور »[١] .

٥ — أضف إلى هذا أن قانون الميراث الذى شرعه الإسلام يدل — فى نظر محمد عبده ومدرسته — على أن الأصل هو الزواج بامرأة واحدة : فإن الإسلام يجعل حظ الذكر مثل حظ الأنثيين فى الميراث . ومع أن الرجل لا ينقص نصيبه

(١) « النساء » آية ١٢٩ (٢) تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٨ — ٣٤٩

من إرث امرأته بحال من الأحوال ، فإن من ترك زوجين ، أو ثلاثا أو أربعاً ، كان لهن جميعاً نصيب الزوج الواحدة ، فلا تطرد فيهن قاعدة « وللذكر مثل حظ الأنثيين » . ولعل حكمة الشرع فى ذلك أن ينفق الرجل على نفسه وعلى امرأة يتزوجها . فلو كان من مقاصد الشريعة الإسلامية أن يتزوج الرجل أكثر من امرأة ، لجعلت للذكر من الأولاد أكثر من حظ الأنثيين ، ولجعلت للزوجين أو للزوجات أكثر من حظ الزوج الواحدة : فهذا أيضاً دليل ، فى نظر الإمام ومدرسته ، على أن التعدد غير مقصود فى الإسلام . وإذا كان الشرع أباحه فلضرورة تسوق إليه ، وبشروط تقيّده ، وتجعله من الأمور النادرة التى لا تدخل تحت الأحكام العامة(١) .

٦ — إذا كان الأمر كذلك فكيف تُفسَّر إباحةُ الإسلام مثلَ هذا التعدد وما المصلحة منه ؟

يجيب الأستاذ الإمام فى دروس التفسير بقوله : « كان للتعدد فى صدر الإسلام فوائد : أهمها صلة النسب والصهر الذى تقوى به العصبية ، ولم يكن له من الضرر مثل ما له الآن ؛ لأن الدين كان متمكناً فى نفوس النساء والرجال ، وكان أذى الضرة لايتجاوز ضرتها . أما اليوم فإن الضرر ينتقل من كل ضرة إلى ولدها ، وإلى والده ، وإلى سائر أقربائه ؛ فهى تغرى زوجها بهضم حقوق ولده من غيرها ، وهو — بحماقته — يطيع أحب نسائه إليه ، فيدب الفساد فى العائلة كلها »(٢) .

٧ — وقبل دروس التفسير بنيف وعشرين سنة كتب الشيخ محمد عبده نفسه فى « الوقائع المصرية » مقالاً تحت عنوان « حكم الشريعة فى تعدد الزوجات » قال فيه : « أباحت الشريعة المحمدية للرجل الاقتران بأربع من النسوة ، إن علِمَ

(١) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٤٢١ — ٤٢٢

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩

من نفسه القدرةَ على العدل بينهن . و إلا فلا يجوز الاقتران بغير واحدة »[١] .
ثم قال فى المقال نفسه : « إن هذا الإلزام بالعدل أمر حتمى لا يحتمل تأويلاً . فكيف يسوغ لنا الجمع بين نسوة لا يحملنا على جمعهن إلا قضاء شهوة فانية ، واستحصال لذة وقتية ، غير مبالين بما ينشأ عن ذلك من المفاسد ، ومخالفة الشرع الشريف ؟ »[٢] .

٧ — و بعد أن قص الشيخ شيئاً مما هو مشهور من المآسى المفزعة والمفاسد الأليمة التى تحيق بالمجتمع المصرى نتيجة تعدد الزوجات قال : « فهذه معاملة غالب الناس عندنا ، من أغنياء وفقراء فى حالة التزوج بالمتعددات ، كأنهم لم يفهموا حكمة الله فى مشروعيته ، بل اتخذوه طريقاً لصرف الشهوة واستحصال اللذة لا غير وغفلوا عن المقصد الحقيقى منه ؛ وهذا لا تجيزه الشريعة ولا يقبله العقل . فاللازم عليهم حينئذ ، إما الاقتصار على واحدة ، إذا لم يقدروا على العدل كما هو مشاهد ، عملاً بالواجب عليهم بنص قوله تعالى : فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة — و إما أن يتبصروا قبل طلب التعدد فى الزوجات فيما يجب عليهم شرعا من العدل ، وحفظ الألفة بين الأولاد ، وحفظ النساء من الغوائل التى تؤدى بهن إلى الأعمال غير اللائقة ؛ ولا يحملوهن على الإضرار بهم و بأولادهم ؛ ولا يطلقوهن إلا لداعٍ ومقتضٍ شرعى ، شأن الرجال الذين يخافون الله و يؤثرون شريعة العدل ، و يحافظون على حرمات النساء وحقوقهن ، و يعاشرونهن بالمعروف ، و يفارقونهن عند الحاجة »[٣] .

٨ — ولقد صرح الأستاذ الإمام أخيراً فى دروس التفسير تصريحات بليغة خطيرة ، ولها دلالتها على نزعته فى الإصلاح . قال رحمه الله : إن من تأمل

(١) « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ٢ ص ١٢٥
(٢) « تاريخ . . » ج ٢ ص ١٢٧
(٣) « تاريخ ... » ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١

ما يترتب على التعدد فى هذا الزمان من المفاسد « جَزَم بأنه لا يمكن لأحد أن يربّى أمةً فشا فيها تعـدد الزوجات »(١) . وسبب ذلك بيّن عند العقل وعند التجربة : فإن مفسدة التعدد تنتقل — كما هو المشاهد — من الأفراد إلى البيوت ، ومن البيوت إلى الأمة بأسرها .

والأستاذ الإمام يهيب أخيراً بعلماء المسلمين — خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر — أن ينظروا إلى هذه المسألة بعين الاعتبار . فهم لا ينكرون أن الدين إنما جاء لمصلحة الناس ، وأن من أصوله منع الضرر والضرار : فإذا ترتب على شىء مفسدة فى زمن لم تكن تلحقه زمن قبله ، فلا شك فى وجوب تغير الحـكم وتطبيقه على مقتضيات الحال الحاضرة ، جرياً على قاعـدة « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح »(٢) .

٩ — وجملة القول أن الأستاذ الإمام كان ينكر أشد الإنكار تعدد الزوجات ، إذ كان يعلم ما ينتج عنه من فساد فى العلاقات الزوجية التى تقوم على نظام يمحو الثقة بين الرجل والمرأة ، ويوغر صدورَ الضرائر بالأحقاد ، وينقل جراثيمَ العداوة منهن إلى أبنائهن وبناتهن وعشيرتهن — ولم يكن يَخفى على الأستاذ الإمام مبلغ الأضرار التى تلحق بمجتمع يسود التباغضُ أفرادَه وبيوته وأسراته ؛ وكان يشفق على أمته من ضعة المكانة التى تنزل إليها التربية إذا بقيت على ذلك الأساس . فلم يكن بدعاً أن يرى ذلك المصلح فى الإكثار من الزوجات خروجاً عن جوهر الشريعة الخالصة ، على ما فيه من مطاوعة الهوى ، واستفراغ شهوات البدن(٣) ، والميل مع النزوات الحيوانية ، التى تنكرها الأخلاق الإنسانية العليا ، وينبو عنها الضمير الحى السليم .

---

(١) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩
(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٥٠
(٣) راجع « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٩٣٥

الباب الرابع
أشعة الأستاذ الإمام

الفصل الأول

مدرسة الإمام فى مصر

قد خططنا للمعالى مضجعاً ودفنّا الدين والدنيا معاً

قرأت هذا البيت لأول مرة منذ نحو عشرين عاماً ، منقوشاً على مقبرة الشيخ محمد عبده ، فرأيت فيه تصويراً صادقاً لعظم الخسارة التى استشعرها المصريون جميعاً حين فقدوا تلك الشخصية الكبيرة فى شهر يوليو سنة ١٩٠٥ ، وقلت فى نفسى : لم يكن الشاعر مغالياً فى وصف الفجيعة بموت الأستاذ الإمام ، فقد اجتمعت للرجل مواهب نادرة جعلت منه بحق إماماً فى الدين والدنيا معاً .

ولكنى أنكرت من الشاعر نغمة اليأس السارية فى الشطر الثانى من البيت ، وقلت : لم يمت من خلف سيرة مثل سيرة ذلك الإمام المصلح الحكيم ، ولم يمت من كان له تلاميذ نابهون مثل قاسم أمين ، وسعد زغلول ، ورشيد رضا ، ومصطفى المراغى ، والأحمدى الظواهرى ، ومصطفى عبد الرازق .

ففى مستهل هذا القرن كانت الشبيبة المصرية فى حيرة من أمرها ، فأخذت تقلب البصر فى الظلام الكثيف تتلمس بصيصاً من نور ، وتتطلع إلى رائد يرشدها ويهديها سواء السبيل . وسرعان ما وجدت رائدها فى شخص رجل قد زانته الحكمة وصقلته الثقافة وحنكته التجارب ، دون أن تفقده حدة الذهن وتأجّج العاطفة وعزمة الشباب ؛ رجل عرف كيف يجمع بين القديم والحديث ، ويؤلف بين العلم والدين ، ويعيش لأمته قبل أن يعيش لنفسه وأسرته ، وبالإجمال رجل يحافظ على زى الشيوخ ، ولكنه يحمل قلباً ورأساً لم يعهد الناس لهما نظيراً بين أصحاب الطرابيش ولابسى العمائم والقفاطين .

التفّت الشبيبة حول الأستاذ الإمام ، لأنه كان بروحه الفتية أقدرَ الناس على إثارة الشباب لتحقيق المبادئ العالية ، وحفزه إلى بذل الجهود لتوخى الحق والخير والجمال ، ولأنه كان بعلمه و إخلاصه أقدر الزعماء على تحرير الأذهان من زيف الآراء ، وتصفية القلوب من زيغ المعتقدات .

واستطاع الإمام أن يطبع فى نفوس معاصريه أعمقَ الآثار : لأنه وقف من المجتمع موقف الناقد الحصيف ، فأعلن حقوق الفكر ، ودافع عن كرامة الفرد ، وأيد مطالب الضمير ، ورفع لواء الحرية ، ودعا إلى الاجتهاد ، وحمل على المقلدين ، وحاول أن يبث فى نفوس المسلمين أخلاق الصبر والدأب ومواصلة السعى و إتقان العمل ، والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .

وحاول الإمام أن يوفق بين منهج التعليم الإسلامى التقليدى و بين المناهج الجديدة المقتبسة من الغرب ، فقامت بين المدرستين المتعارضتين ، مدرسة المجدّدين ومدرسة المحافظين ، مدرسة ثالثة قوامها صفوة تلاميذه . و بفضل ما كان للأستاذ من مكانة سامية تهيأ لهؤلاء أن يقربوا المبادئ الجديدة من أذهان شعب لم يكن له عهد بها من قبل(١) . والواقع أن المفكرين المصريين قبل محمد عبده لم يكن أمامهم مثل واضح أو هدف مرسوم . فمن حق الأستاذ الإمام علينا أن نقول إنه هو الذى أمدَّ التفكير المصرى بالوحدة والانسجام وطبعه بطابع الدقة والتحديد ، وأنه هو الذى استطاع بقوة شخصيته وكتاباته أن يكون مصدر وحى لرجال السياسة والاجتماع والدين والفلسفة فى مصر(٢) . فنشأت بفضله أربع مدارس مهمة . اجتماعية وسياسية ودينية وفلسفية ، وجميعها تسير على نهجه وتستهدف غاياته .

---

(١) محمد حسين هيكل : « فى أوقات الفراغ » ص ١١٦

(٢) جب : « دراسات فى الأدب العربى المعاصر » فى « مجلة مدرسة الدراسات الشرقية » م ٤ (لندن ١٩٢٨) ص ٧٥٧ — ٧٥٨

١ — المدرسة الاجتماعية : قاسم أمين :

نتناول أولاً المدرسة الاجتماعية . ونحب أن نلاحظ أن الأستاذ الإمام كان من أشد الناس حرصاً على تثقيف الفتيات المسلمات تثقيفاً يعينهن على أداء رسالتهن فى نهضة البلاد الإسلامية . وكان يرى أن الإسلام فى حقيقته يؤيد مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق ، وأنه إذا كان بعض المسلمين يسيئون إلى المرأة أو يهملون شأنها ، فما ذلك إلا نتيجة جهل بأهداف الشريعة السمحاء[1] .

إننا إذا نظرنا مثلاً فى تعدد الزوجات الذى أباحه القرآن تبينا أنه أجيز لبعض ضرورات تاريخية لم يعد لها مبرر الآن . والواقع أن هذه الإباحة تكاد تكون فى حكم التحريم ، لما تتطلبه من شروط يتعذر الوفاء بها من الناحية العملية . ولو تعمقنا دراسة الأصول الدينية ، ونفذنا إلى مقاصد الشريعة الكريمة اتضح لنا أن الإسلام يؤيد مبدأ الزوجة الواحدة و يعده المثل الأكمل للحياة الزوجية[2] .

وجملة ما دعا إليه الأستاذ الإمام بهذا الصدد أن نتناول تطبيقَ الشريعة الإسلامية ببعض التعديل الذى يلائم روح العصر ، حتى نتيح للمرأة المسلمة فرصاً طيبة للثقافة والتعليم : فإن من الجرم الصارخ أن ندع النساء المسلمات حبيسات ذلك السجن الضيق ، سجن الجهل والجور والجمود ، وهنّ اللائى يأخذن على عواتقهن أشق تبعات الحياة القومية ، أعنى تربية الأبناء و إعدادهم لكى يكونوا مواطنين صالحين .

و إذا كان محمد عبده لم يستطع أن يحقق ذلك الإصلاح الاجتماعى الذى كان يصبو إليه فقد تعهده أحد أصدقائه ومريديه الأخيار : « قاسم أمين » ، ونهض

(١) انظر هنا : « الإمام وتعدد الزوجات » ص ١٩٨

(٢) « تفسير المنار » ج ٤ ص ٣٤٩ بع .

بالدعوة إليه فى حماسة لا تفتر ، حتى أصبح اسمه علماً على حركة تحرير المرأة فى مصر[(١)] .

وقد لقى قاسم أمين — كما لقى محمد عبده — أشد المعارضة من المحافظين المتزمتين الذين يعتقدون أن كل تجديد ضرب من الإلحاد والمروق من الدين .

ونظر قاسم أمين فى العيوب والآفات التى يرزح المجتمع المصرى تحت عبئها ، فوجد أن مرجع ذلك إلى أن نصف الأمة قد انتابه الشلل التام فى الحياة الاجتماعية ، شلل سببه الجهل والتأخر اللذان قيدت بهما المرأة عندنا . وحرص قاسم أمين على أن يبين أن الإسلام ، خلافاً للوهم الشائع ، لم ينظر إلى المرأة نظرة مهانة أو زراية ، بل رفع من قدرها وأعلى من شأنها . وإذا كانت المرأة قد عانت شيئاً من المظالم فى المجتمع الإسلامى ، فليس الإسلام فى بساطته الأولى بمسئول عن ذلك ، وإنما المسلمون فى العهود الأخيرة هم وحدهم المسئولون[(٢)] .

وخلاصة الإصلاح الذى أراده قاسم أمين للمرأة المصرية أمران : يتصل الأول بالعادات أو العرف الذى تعامل المرأة بمقتضاه وينظر به إلى تعليمها وتربيتها . والثانى نداء إلى رجال الدين أن يراعوا مقتضيات العصر الحديث ومطالبه ، وأن يتحرروا فى تطبيقهم لقوانين الشريعة من فهم النصوص على ظواهرها[(٣)] .

على أن تربية المرأة تربيــة تهيئها لأن تشغل مكاناً لائقاً فى المجتمع المصرى يراها قاسم أمين واجباً وطنياً فضلاً عن كونها فرضاً شرعياً : فقد ذهب استقلال مصر وطمع فيها الغربيون . ولم يكن أمام المصريين من سبيل لمقاومة الغاصبين

---

(١) انظر : أحمد خاكى : « قاسم أمين » (مجموعة « أعلام الإسلام » القاهرة سنة ١٩٤٤) .

(٢) قاسم أمين : « المصريون » (بالفرنسية) القاهرة سنة ١٨٩٤ ص ١١٩ بع ، ١٣٣ بع .

(٣) قاسم أمين : « تحرير المرأة » الطبعة الثالثة ص ١٨٦ — ١٩٢ .

إلا إذا استمسكوا من الداخل بتربية قومية جديدة ، وليس من سبيل إلى تربية الأمة حتى تربّى المرأة كما يربّى الرجل ، لتخلق الجيل الجديد .

لم يكن لصوت قاسم أمين صدى عال فى حياته . ولكن هذا الصوت سرعان ما جلجل فى الحياة الاجتماعية المصرية ، وأخذت الدعوة إلى نهضة المرأة تشغل مكانها البارز على صفحات المجلات والجرائد والكتب ، فجاهرت « باحثة البادية » بالدعوة إلى ذلك ، وشرعت فى تأليف كتاب عن « حقوق النساء »[١] . وآمن رجال الفكر أن نهضة البلاد مرهونة بتقدم المرأة وتمكينها من المشاركة فى شؤون المجتمع بأوفر نصيب . وظهرت جريدة « السفور » التى ألحّت على ضرورة تثقيف النساء وتحريرهن . وهكذا شاهدنا المرأة المصرية سنة ١٩١٩ فى طليعة الثوار تنادى بأعلى صوتها بحق وطنها فى الحرية والاستقلال .

* * *

٣ — المدرسة السياسية : سعد زغلول :

أما المدرسة السياسية التى تنتمى إلى الأستاذ الإمام فقد تحدث عنها اللورد « كرومر » — وقد كان بحكم مركزه السياسى على بينة من دخائل الأحزاب السياسية — فقال فى تقريره الذى أذاعه سنة ١٩٠٦ ، بعد انقضاء عام على وفاة الأستاذ الإمام : « إلى جانب أولئك الذين كانوا يجعلون الوطنية حرفةً لهم ، هنالك فريق من المصريين ، يزيد عددهم عاماً بعد عام ، ولم ينوّه بهم الناس إلا قليلاً : هؤلاء أنصار الشيخ محمد عبده . إنهم لا يقلون وطنيةً عن غيرهم ممن ينتمون إلى مدرسة تختلف عنهم فى مذهب النظر ومنهج العمل ...[٢] لقد تبينت

---

(١) لا ووست : « تطور الحالة الاجتماعية للمرأة المسلمة فى مصر » فى مجلة « أفريقيا الفرنسية » عدد ٣ سنة ١٩٣٥

(٢) يشير اللورد كرومر هنا إلى « الحزب الوطنى » الذى تزعمه مصطفى كامل . (انظر مجلة « أبو نضارة » باريس ١٩٠٦ وأيضاً « المنار » م ١ ص ٧٧٠ — ٧٧٣) .

من طول اتصالى بهم أن هدفهم إصلاح النظم الإسلامية دون المساس بالدعائم التى تقوم عليها العقيدة . إنهم وطنيون حقيقيون ، بمعنى أنهم يعملون جادّين لخدمة إخوانهم فى الوطن والدين . على أنهم لا يمتّون بصلة إلى الجامعة الإسلامية ؛ و يجاهدون لإشراك بلادهم فى تقدم المدنية الأور بية . وعندى أن الرجاء العظيم فى ازدهار القومية المصرية ، بأقوى معناها وأقر به إلى الواقع ، معقود على أنصار هذه المدرسة »[١] .

لقد تحققت نبوءات كرومر حين أصبح على رأس هذه المدرسة أقدم تلاميذ الإمام ، وهو سعد زغلول[٢] . ولسنا نطمع هنا فى سرد تاريخ حياة ذلك النابغة المصرى ، و إنما نكتفى بأن نحيل إلى كتاب قيّم ظهر منذ سنين خصّه به كاتب مصرى كبير[٣] . ونود أن نضيف هنا أن « سعد زغلول » كان التلميذ المقرب للأستاذ الإمام ، وأنه كان معروفاً بصدق نزعته الوطنية ، وأنه نهج فى السياسة المصرية على نهج أستاذه محمد عبده[٤] .

تولى سعد زغلول وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٠٦ ، فاهتم بشؤون التعليم والثقافة على وجه العموم ، وحرص على نشر اللغة العربية ، وتعميمها فى المدارس المصرية على وجه الخصوص .

ولما أنشئت « الجمعية التشريعية » فى سنة ١٩١٢ تقدم لانتخاباتها فى دائرتين ونجح فيهما معاً ، ثم انتخب وكيلاً للجمعية التشريعية ، « فكان وجوده بجانب الأعضاء مؤذناً بروح ديموقراطية جديدة ، وكانت مساجلاته فى الجمعية مؤذنة

---

(١) كرومر: « تقرير عن مصر لسنة ١٩٠٦» (بالإنجليزية) ابريل سنة ١٩٠٧ ، ص ٧ ؛ انظر أيضاً « محاضر الجلسات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٠٨ م ١٠٠ ؛ وأيضاً : ألكساندر : « الحقيقة حول مصر » (بالإنجليزية) لندن ١٩١١ ص ٨١ — ٨٢

(٢) انظر : سير رونالد ستورز : « شرقيات » (بالإنجليزية) لندن ١٩٣٧ص ٥٤

(٣) عباس محمود العقاد : « سعد زغلول » القاهرة سنة ١٩٣٩

(٤) انظر عن علاقة سعد زغلول ومحمد عبده : « المنار » م ٣٢ ص ١٨

بتطور جديد فى الأمة ؛ وكان وجود سعد الوزير القدير فى صفوف النواب مؤذناً الحكومة أن كرسى النيابة والمعارضة ليس أقل شرفاً ولا قدراً من كرسى الوزارة والحكم ، وأن العهد الذى كانت الحكومة فيه ترى غضاضةً من مجابهتها بخطئها ، ومناقشتها فى تصرفاتها ، والخشية أمام سلطانها ، قد ولّى وأدبر ، وأن عليها أن تحسب للرأى العام حسابه ، وأن تفهم أنها مسؤولة عن تصرفاتها »[1] .

وقد ظل سعد زغلول يجاهد فى ميدان النيابة ، حفاظاً على حقوق الأمة وكرامتها ، إلى أن انتهت الحرب العالمية الأولى ، وعقدت الهدنة ، فتقدم الصفوف مطالباً المحتلين المتغطرسين بأن يبروا بوعودهم المتكررة فى الجلاء عن مصر ، ومنادياً المصريين المنقسمين على أنفسهم بأن يكونوا كتلةً واحدة ، تعمل لصالح الوطن دون سواه .

وقاد سعد زغلول ثورة سنة ١٩١٩ ، فوجهها فى سبيل الإصلاح والسعى إلى تحقيق هذه الوحدة ، فلم تثنه أشق العقبات عن بذل الجهود لسد الهوة التى أرادها المستعمرون ، للفصل بين الأقباط والمسلمين ، وللتفريق بين الإقطاعيين والفلاحين .. — وبفضل سعد زغلول وشعوره العميق بمصريته ، التف الشعب المغلوب حول فكرة واحدة هى فكرة الوطنية ، وآمن بعقيدة راسخة هى الأمة المصرية[2] .

وإذا كان سعد قد استحق بجهاده أن يلقب بلقب « بطل الاستقلال »[3] فقد كانت سيرته مثلاً فى الاعتداد بالكرامة الوطنية ، والنضال من أجل العزة القومية .

* * *

---

(١) من حديث لبهى الدين بركات (باشا) نشر فى « الأهرام » فى ٢٤ أغسطس سنة ١٩٤٠ .

(٢) انظر : مصطفى لطفى المنفلوطى : « النظرات » ج ٣ ص ٢١٦

(٣) انظر : أحمد حسن الزيات : « وحى الرسالة » ص ٢٥٣

٣ — المدرسة الدينية : الأحمدى الظواهرى :

الأحمدى الظواهرى أحد ثلاثة من كبار تلاميـذ الأستاذ الإمام ، الذين أسندت إليهم مشيخة الأزهر فى النصف الأول من القرن العشرين ، والآخران محمد مصطفى المراغى ، ومصطفى عبد الرازق .

لقد خلف الظواهرى أكثر من أثر فى مختلف نواحى الفكر الإسلامى ، إبّان الثلث الأول من هـذا القرن ، وهو العصر الذى نشأ فيه عالماً أزهرياً شابا ، ثم عضواً بهيئة كبار العلماء ، فرئيساً لهذه الهيئة عندما صار شيخاً للأزهر سنة ١٩٢٩ . لذلك سأقتصر على ما تجلى لنا فى سيرة الرجل وما تميز به فى جهاده من غيرة على الإسلام بوجه عام ، وغيرة على الأزهر بوجه خاص[١] .

أما اهتمام الظواهرى بالدعوة الإسلامية عامةً فيتجلى فى كتابه « العلم والعلماء »[٢] . وقد ردد فيه صاحبه تعاليم الإمام فى الدعوة إلى إصلاح الأزهر والمطالبة بضرورة تطور التعليم فيه ، وفقاً لحاجات العصر وتقدم المعرفة . فليس بدعاً أن نرى المؤلف — وهو تلميذ الأستاذ الإمام[٣] — يحاول « الجمع بين وجهة النظر الإسلامية والإحساس بفائدة ما يأتى من مصادر أخرى » ، كما قال عنه المستشرق « زاكس » ، وأن يدعو المسلمين إلى أن يأخذوا لا عن الغرب فحسب ، بل عن الصين واليابان أيضاً ، كما يلح على وجوب تطهير الإسلام من الخزعبلات والعوائق التى تقوم فى سبيله[٤] . وفى هذا الـكتاب نجد الظواهرى يوسع دائرة دعوته الإصلاحية ،

(١) انظر : مقالا لنا عن « الشيخ الظواهرى » نشر فى « الأهرام » بتاريخ ١٣ مايو سـنة ١٩٤٩

(٢) الطبعة الأولى ، طنطا سنة ١٩٠٤ ، الطبعة الثانية القاهرة سنة ١٩٠٥

(٣) المؤلف نفسه يذكر الأستاذ الإمام صراحة ، ويدعو الأزهريين إلى ـسم خطاه (« العلم والعلماء » الطبعة الثانية ١٩٥٥ ص ٢٧ ، ٤٣ ، ١٣٦ ، ٢٥١) .

(٤) انظر مقال « الأزهر » فى « موسوعة الإسلام » ـة الفرنسية) فى باب المراجع .

متجاوزاً الحدود المصرية ، نازعاً إلى إصلاح أشمل وأخطر بالقياس إلى ما كان معروفاً فى ذلك الحين : فقد مدّ بصره إلى العالم الإسلامى بأسره ، ودعا إلى عقد مؤتمر إسلامى عام يلتئم كل سنة فى إحدى عواصم البلاد الإسلامية ، ليتشاور فيه مندوبو تلك البلاد فى أحوال المسلمين ، وما ينبغى عمله لجمع كلمتهم وبث روح التعاون بينهم [١] .

ويجدر هنا أن ننوه عن سبق الظواهرى إلى إيفاد البعوث المصرية إلى بلاد الصين والحبشة والكونغو وغيرها ، لنشر الإسلام وتمكين تعاليمه فى نفوس الناس هناك . وقد كان يرى «أن أفضل ما تنفق فيه أوقاف المسلمين الخيرية هو هذا الباب ، فهو أقرب إلى مقاصد الواقفين » [٢] .

ومن هذا القبيل سعيه إلى استحضار بعوث من تلك البلاد إلى مصر لتتلقى تعاليم الإسلام فى الأزهر ، فيكون أعضاؤها بعد عودتهم رسل الهداية فى بلادهم . وقد كتب إليه بهذا الصدد « محمد شاه كوچين » العالم الصينى بالأزهر بتاريخ ٣ مايو سنة ١٩٣٣ يقول : « لقد شملتم الطلاب الصينيين من أول وجودهم بمصر بعناية عظيمة كان لها أعظم أثر فى تشجيعهم وكمال اتجاههم نحو الغرض الذى قدموا من أجله . ولا تزال هذه العناية تتجلى من حين لآخر ، وكان من أثرها تقرير فضيلتكم إنشاء رواق للصينيين بالأزهر . . . وسيكون أعظم مظهر لشكرنا لفضيلتكم كمال الاجتهاد الذى به نبلغ رضاكم ، وتحقق أمل مسلمى الصين فى هذه البعثة » [٣] .

---

(١) راجع « العلم والعلماء » القاهرة ١٩٥٥ ص ٢٤٨ — فى يونيه سنة ١٩٢٦ دعا الملك عبد العزيز بن السعود إلى عقد المؤتمر الإسلامى فى مكة ؛ فاستطاع الشيخ الظواهرى وهو رئيس وفد مصر فى المؤتمر — أن يكون واسطة العقد بين المؤتمرين ، وأن يكون رسول سلام وتوفيق بين المتنازعين فى موضوع الحرية المذهبية فى أرض الحجاز (« تقرير عن أعمال مندوبى مصر فى مؤتمر مكة الإسلامى » محفوظ بوزارة الخارجية المصرية) .

(٢) فخر الدين الأحمدى الظواهرى : «السياسة والأزهر» القاهرة سنة ١٩٤٥ ص ٣٠٢

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٠٤ — ٣٠٥

وفى سبيل نشر الدعوة الاسلامية أنشأ الظواهرى مجلة « نور الإسلام » التى أطلق عليها فيما بعد اسم « مجلة الأزهر »[١] . ولهذه الغاية أيضاً ، وسعيا إلى جمع كلمة المسلمين فيما وراء البحار ، وجه الشيخ إلى مسلمى جاوة وما جاورها منشوراً يدعوهم فيه إلى حسم ما شجر بينهم من خلاف دينى[٢] .

وفى سنة ١٩٣٠ — فى عهد مشيخة الظواهرى — أعيد تنظيم الأزهر ، فأنشئت الكليات الأزهرية الثلاث : كلية اللغة العربية ، وكلية الشريعة ، وكلية أصول الدين . وفى سنة ١٩٣٣ صدر فى عهده أيضاً نظام التخصص ، وغيرت مناهج التعليم ، لكى تتمشى مع التقدم العلمى الحديث . وبذلك دخلت الأزهر دراسات لم يكن للأزهريين عهد بها من قبل ، كاللغات الأجنبية ، من شرقية وغربية ، والاقتصاد السياسى ، والقانون الدولى الخاص ، وأصول القوانين ، ووسائل الدعوة الدينية ، والخطابة والإلقاء والمناظرة ، وعلم النفس ، والتربية[٣] .

* * *

٤ — المدرسة الفلسفية : مصطفى عبد الرازق :

ينتسب مصطفى عبد الرازق إلى أسرة مصرية عريقة اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم ، ومشاركتهم مشاركة فعلية فى خدمة القضية الوطنية .

وقد تلقى الشيخ مصطفى دروسه فى الأزهر ، ونال شهادة العالمية سنة ١٩٠٨ . ثم سافر إلى فرنسا والتحق بجامعاتها ، وأتم تعليمه فيها ، وعاد إلى مصر سنة ١٩١٥ بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم

(١) محمود أبو العيون : « الجامع الأزهر » القاهرة ١٩٤٩ ص ١١

(٢) فخر الدين الأحمدى الظواهرى : « السياسة والأزهر » ص ٣٢٠

(٣) محمود أبو العيون : « الجامع الأزهر » ص ٥٠

مفتشاً فى المحاكم الشرعية ، ثم أستاذاً للفلسفة الإسلامية فى « الجامعة المصرية » سنة ١٩٢٥ ، ثم وزيراً للأوقاف مرتين ، واختير أخيراً شيخاً للأزهر ، وتوفى فى فبراير سنة ١٩٤٧ (١) .

كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته (٢) . فقد «جمع بين القديم والحديث ، والإسلامى وغير الإسلامى ، والشرقى والغربى ، ثم تمثل كل أولئك فى قلبه الكبير وعقله الراجح ، وخرج به إلى الناس فى صورة لاعهد لهم بها من قبل : صورة هى من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه » (٣) . وظل الرجل وفياً لروح أستاذه حريصاً على تطبيق تعاليمه : فلم تفته فرصة إلا انتهزها للكتابة فى الصحف عن سيرة الإمام وآثاره ووجهته فى الإصلاح ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه سلسلة من المحاضرات فى جامعة الشعب ، كما ترجم إلى الفرنسية « رسالة التوحيد » . وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلمه ولسانه وحياته العملية ، لخدمة الدعوة الإصلاحية ، ونشر الحرية الفكرية التى نهض بها الأستاذ الإمام (٤) .

* * *

أحب أن أدع لغيرى ممن لم يعرفوا مصطفى عبد الرازق كما عرفته ، أن يبحثوا عن فلسفته فى كتبه ومؤلفاته . أما أنا فقد تتلمذت عليه أكثر من عشرين عاماً ، فأحببته وشرفنى هو بحبه واصطفانى ، وكان لى أباً روحياً ، وكان بى حفياً . فما علىّ الآن إلا أن أنظر إلى صورته وسيرته ، وهما ماثلتان أمامى دائماً ، وما علىّ إلا أن

---

(١) انظر ما قيل عنه فى الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاته («الأهرام» ٢٣/٢/١٩٥٤) .

(٢) انظر : على سامى النشار : « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » القاهرة ١٩٥٤ (تصدير) .

(٣) أبو العلا عفيفى : « ما مات من خلف سيرة كسيرته » مقال فى مجلة « الثقافة » ٤ مارس ١٩٤٧ ص ٣

(٤) عثمان أمين : « أستاذى » مقال فى مجلة « الشرق الجديد » يونيه ١٩٤٥

أستعيد خلاصة أحاديث دارت بينه و بينى ، لأقتبس منها فلسفة كاملة جميلة بذاتها لا تحتاج إلى محسنات[١] .

كان أستاذنا يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن ، وهذا الشىء هو ما يطلق عليه اسم « الأخلاق » . وقد كان الفلاسفة الرواقيون يسمونه « فن الحياة » ، وهو أعلى الفنون : لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح ، أى جمال الروح .

وكان يرى أن الأخلاق ينبغى أن تكون فناً للحياة ، أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه و بإزاء الله والناس ، بمعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطة مرسومة ، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات . فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيما ؛ وآية الحكمة هى ما يلازم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار . لكن هذا الثبات — فيما يرى الأستاذ — يجب أن يكون فى فعل الخير . وليس الخير هو ما يطلبه جمهور الناس عادةً من اللذات أو المال أو الصيت ، إنما الخير ، الذى هو عنده جمال الروح ، هو الحب والسماحة ، والسلام .

وكان أستاذنا يقول إن بناء المجتمع يجب أن يقوم على الأريحية والإيثار ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة واحدة متصافية متآزرة متعاطفة ، أصلها واحد ومصيرها واحد . وكان يقول إن علاج أمراضنا الاجتماعية يتطلب إصلاحاً أخلاقياً يكفل الانسجام والائتلاف بين طبقات الأمة ، و يوجّه النفوس إلى الخير المفطور فيها ، ويخلص القلوب من أدران الحقد والأنانية . ومن أجل هذا أراد أن يتجه نظام التربية الحديثة إلى تقوية شعور التعاطف والتحاب بين أفراد الإنسانية .

ولعل خير ما نلخص به فلسفة مصطفى عبد الرازق الأخلاقية كلمة أستاذه

---

(١) عثمان أمين : « رسالة مصطفى عبد الرازق » مقال فى « الأهرام » ١٩٥٣/٢/١٥ .

محمد عبده : إن الحب فى عالم الإنسان كالجذبة العامة فى العالم الكبير : فهو الذى يمسك المجتمع ويصونه من البوار[1] .

فإذا استلهمت النفس البشرية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرة على هذه الأرض ، ولكنها «هبطت إلينا من المحل الأرفع» كما عبّر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهى ، فهى لا تقنع بما دونه مثوىً ومآ آ . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها فى دار الخلود .

إن نغمة هذه الفلسفة نغمة عميقة ، هادئة ، دقيقة . إنها نغمة علوية قد تخطت حدود المكان والزمان ، وأتلفت مع النغمة الكونية الكبرى التى هى نغمة سخاء وصفاء . وهل هناك أسخى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هناك أصفى من أن يعلّم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعى للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

* * *

وبعد فقد كان مصطفى عبد الرازق « صاحب رسالة من أجلّ الرسالات ، هى رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، وبين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قل أن يُعد مثله رجل آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحكمته وذوقه وتسامحه »[2] .

ولقد ذكر الفارابى فى بعض كتبه أن الذى سبيله أن يشرع فى النظر الفلسفى « ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهى أن يكون جيد الفهم والتصور ، ثم أن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا

(١) عثمان أمين : « صوت الأستاذ الإمام » مقال فى مجلة « منبر الإسلام » عدد أغسطس ١٩٤٨ ص ٥٨ ، ٥٩

(٢) من كلمة للدكتور ابراهيم مدكور فى الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرازق (« الأهرام » ١٩٥٤/٢/٢٣

لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ؛ تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخلٍّ بكلها أو بمعظمها »[١] .

وما نظننا مسرفين حين نلاحظ أن هذه الفضائل النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرازق . و إذا كان محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرازق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه الفارابى ، وهو « الفيلسوف الكامل » .

---

(١) الفارابى : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٥

الفصل الثانى

مدرسة الإمام فى العالم الإسلامى

وقفنا فى الفصل السابق على جانب من أشعة الأستاذ الإمام فى مصر. وسنرى الآن أن نفوذه الروحى فى سائر بلاد العالم الإسلامى لا يقل عمقاً عن نفوذه فى القطر المصرى. ذلك أن البذرة التى بذرها المصلح المصرى فى بلاده «قد نمت وأينعت وازدهر نبتها وامتد فرعها إلى أقطار أخرى دانية ونائية؛ فبادرت ديار الإسلام إلى جنى الثمرات التى طابت ودنت قطوفها فى مصر»[1].

فى سوريا:

ويلوح أن سوريا أكثر بلاد الشرق الأدنى تأثراً بالأستاذ الإمام. فمنذ مقامه فى بيروت إبان نفيه، استطاع أن يجذب إليه عدداً كبيراً من الأصدقاء والمريدين من إخواننا السوريين. ونذكر منهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر نخبة من أهل الفضل والحجى كشكيب أرسلان[2]، ورشيد رضا، وعبد القادر المغربى[3]، وكرد على، وجمال الدين القاسمى، وعبد القادر البيطار، وعبد الحميد الزهراوى[4]، ومحمد زاهد الكوثرى[5]، وعبد القادر الترمانينى[6].

* * *

(١) انظر: كمفاير: مقال فى «وجهة الإسلام» (بالإنجليزية) ص ١٧٠

(٢) انظر: «تاريخ الأستاذ الإمام» ج ١، ص ٣٩٩ بع.

(٣) انظر: عبد القادر المغربى: «البينات» المكتبة السلفية القاهرة ١٣٤٤ الجزء الثانى ص ١١ (مقدمة رشيد رضا)

(٤) رشيد رضا: «تاريخ الأستاذ الإمام» ج ٢ ص ٦٢٥ — ٦٢٦

(٥) انظر شروحه على كتاب ابن الجوزى: «دفع شبهات التشبيه» دمشق ١٣٤٥ ص ١٥٧

(٦) قام الشيخ الترمانينى بتدريس تفسير القرآن للأستاذ الإمام بمدرسة الرحمانية =

ويجمل بنا هنا أن ننوه تنويهاً خاصاً عن جهود تلميذ سورى اقترن اسمه فى بلاد الإسلام باسم الأستاذ الإمام، ذلك هو السيد رشيد رضا.

ورشيد رضا، صاحب «المنار» ومؤلف «تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده» سورى الأصل، ولد فى قرية القلمون بطرابلس الشام. وقد قال الأمير شكيب أرسلان إن السيد رشيد قد رغب منذ حداثته فى الجد، وراقب نفسه فى حياته الخاصة، فغذّاها بالعلم وحلاّها بالأخلاق. وأدرك بصدق فراسته أن العصر الذى يستقبله عصر إصلاح وإيقاظ، وأن الإسلام بحاجة إلى من يقوم بهذا الدور. وكان يعلم أن بطلى هـذا المضمار هما السيد جمال الدين الأفغانى وتلميذه الأستاذ الإمام محمد عبده. فتطلعت نفسه إلى ترسم خطاهما، وخصوصاً بعد أن قرأ مجلة «العروة الوثقى» التى كانا يصدرانها فى باريس سنة ١٨٨٤[1].

وقد تحدث السيد رشيد عن الأثر الذى تركته فى نفسه مقالات «العروة الوثقى»، فقال إنها كانت السبب فى توجيه حياته وجهة جديدة: كان قبل هذا قد مال إلى التصوف، واشتغل بالعبادة وأخذ النفس بالتقشف والمجاهدة، ثم أخذ يعلم القرآن للعامة من أهل قريته، ويبين ما جاء فيه من آيات الترهيب والإنذار، مغلباً الخوف على الرجاء، والزهد فى الدنيا على القصد والاعتدال فيها. وكان أكثر ما يشغل باله صحة العقيدة وصحة العبادة. وإذا خطر بباله الإصلاح فإنما كان لذلك صبغة محلية صرفة. فلما قرأ «العروة الوثقى» تغير كل ذلك: فدعوتها إلى إصلاح الإسلام فى جملته، وإلى استعادة مجده وسلطانه واسترداد ما ذهب من دوله وممالكه — جعلته يضع نصب عينيه مثلاً أعلى وبعثت فيه آمالاً جديدة»[2].

= فى حلب (خطاب خاص أرسله إلى فى مارس ١٩٣٩ وأنا فى باريس)

(١) شكيب أرسلان: «السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة» القاهرة ١٩٣٧

(٢) رشيد رضا: «تاريخ الأستاذ الإمام» ج ١ ص ٨٤ — ٨٥؛ انظر أيضاً: تشارلز أدمس: «الإسلام والتجديد فى مصر» (بالإنجليزية) خصوصاً ص ١٧٦ — ٢٠٤ وكذلك: هنرى لاووست: «المذاهب الاجتماعية والسياسية لابن تيمية» (بالفرنسية) القاهرة ١٩٣٩ ص ٥٥٧ — ٥٧٥.

وهو يقول : « فلما توفى جمال الدين ، واشتهر أن السياسة الحميدية هى التى قضت عليه ، ضاقت علىّ المملكة العثمانية بما رحبت ، وعزمتُ على الهجرة إلى مصر ، للاتصال بوارث علمه وحكمته ، الأستاذ الإمام ، لتلقى الحكمة منه والوقوف على رأيه ونتائج اختباره فى الإصلاح الإسلامى »(١) .

قصد رشيد رضا إلى مصر سنة ١٨٩٧ ، فاتصل بالشيخ محمد عبده ، وتتلمذ عليه ولازمه كظله ، أو كما يفعل المريدون مع شيوخهم من أهل الطريق ؛ وازدادت روابط الود بينهما على الأيام وثوقاً . فلما مات الأستاذ الإمام سنة ١٩٠٥ ظل رشيد رضا مخلصاً لأستاذه ، يعمل على إحياء ذكراه ونشر تعاليمه أكثر من ربع قرن من الزمان .

وأراد رشيد رضا أن يحيى سنة « العروة الوثقى » ، فأسس مجلة « المنار »(٢) فى مارس سنة ١٨٩٨ ولم يكن الإقبال عليها مشجعاً أول الأمر ، ولكنها استطاعت أن تثبت أقدامها ، بفضل معاونة الأستاذ الإمام الذى نشر فيها بعض رسائله فى الدفاع عن الإسلام ، كما هيأ لها بدروسه فى تفسير القرآن أساساً اعتمدت عليه فى نشر « تفسير المنار »(٣) . وقد نشرت المجلة مقالات لكثيرين من أنصار الإصلاح فى البلاد الإسلامية الأخرى : نشر فيها الكواكبى كتابه « أم القرى » الذى بسط فيه فكرة مؤتمر إسلامى عام ينعقد فى مكة لمناسبة الحج ، لدراسة وجوه الإصلاح اللازمة لبلاد الإسلام . وظهرت فى « المنار » أيضاً مقالات وفصول مختلفة فى تاريخ العقائد ، وفى الإصلاح والتربية ، بقلم جمال القاسمى وشكرى الألوسى وغيرهما .

---

(١) رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » ج ١ ص ٨٤ — ٨٥

(٢) « المنار » ١٣١٥ « مجلة علمية أدبية تهذيبية ملية إخبارية ، تصدر فى كل شهر عربى مرتين » .

(٣) راجع : جوميه : « تفسير المنار للقرآن » (بالفرنسية) باريس ١٩٥٤

وقد كان الغرض الذى رمى إليه « المنار » فى الجملة عين ما عملت له « العروة الوثقى » : نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ، و إقامة الدليل على أن الإسلام ، من حيث هو نظام دينى ، ملائم لمطالب العصر الحديث ، وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم ، ثم القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة فى الإسلام ، ومحاربة التعاليم الضالة والتأويلات المفسدة للعقائد ، ومحو الأفكار الشائعة عن القضاء والقدر ، ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب ، وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد فى الأولياء وضلالات أصحاب الطرق الصوفية ، ثم الحضّ على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة ، وترقية الثقافة العامة ، و إصلاح كتب التدريس ومناهج التعليم[١] .

كل هذا يجرى فى الطريق الذى رسمه محمد عبده ، وكأن رشيد رضا فى هذا إنما يتمم التجديد الحر الذى بدأه أستاذه المصرى . لكن يبدو أن رشيد رضا « كان يزداد محافظةً كلما تزايد الأثر الغربى فى الفكر الشرقى » ، كما قال بعض المستشرقين[٢] .

وهنالك مواقف حاد فيها التلميذ عن طريق أستاذه : ذلك أن المصلح المصرى كان بشهادة « كرومر » نفسه «رجلاً وطنياً مصرياً أصيلاً»[٣] . ومعلوم أن الأستاذ الإمام قد أدى دوراً هامًّا فى يقظة الروح الوطنية المصرية لا سبيل إلى إنكاره . لكن رشيد رضا لم يكن قومياً فى تفكيره[٤] . وكان يذود بحماسة دافقة عن الدعوة إلى تقوية جامعة الإسلام ، بحيث تصبح البلاد الإسلامية جميعاً أمة واحدة لا أثر فيها للقوميات ؛ بل كان يرى فى فكرة « القومية » مبدأ غريباً

(١) «المنار» م ١ ص ١١ — ١٢ وأيضاً : « المنار » م ٣ ص ٧١٨ — ٦١٩

(٢) هنرى لاووست : « المذاهب الاجتماعية والسياسية لابن تيمية » ص ٥٦٢

(٣) كرومر : «مصر سنة ١٩٠٦» (تقرير سنوى) .

(٤) « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ٥٢٩

عن الإسلام[١] . هذا إلى أنه وقف موقف المعارضة من تقدم نزعات التجديد فى الأدب المصرى الحديث[٢] ؛ وكان ممن استنكروا كتاب على عبد الرازق فى « الإسلام وأصول الحكم » ومؤلف طه حسين فى « الشعر الجاهلى » ، وهاجمهما ووصمهما بالخروج عن الدين[٣] . وعندنا أن رشيد رضا بموقفه هذا قد انحرف انحرافاً ظاهراً عن سبيل الأستاذ الإمام . ومهما يكن الأمر فنحن نلاحظ اليوم أن نزعة التجديد الدينى والمدنى التى نستشعر آثارها عند فريق كبير من المؤلفين المعاصرين[٤] — والتى هى قطعاً ثمرة من ثمرات الحرية الفكرية ، التى ارتفع بها صوت الأستاذ الإمام — قد تغلبت على نزعات المحافظة والتضييق التى سيطرت على فكر رشيد رضا فى سنى نشاطه الأخيرة[٥] .

* * *

فى تركيا :

أما فى تركيا فقد كتب إلىّ الأستاذ « محمد شرف الدين » مدير المعهد الإسلامى بكلية الآداب بجامعة استنبول ، يقول بأنه قام بتدريس مذهب الإمام كما هو مبين فى « رسالة التوحيد » ، وترجم الفصل الذى كتبه الإمام عن مسألة زيد وزينب وصلتهما بالنبى عليه السلام ، وهى المسألة التى كثر الجدال حولها بين المسلمين والمستشرقين[٦] .

---

(١) لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ٥٦٦

(٢) « المنار » م ٢٣ ص ٤٣٥ — ٤٤١ وأيضاً : لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ٥٦٢

(٣) « المنار » م ٢٦ ص ٢٣٠

(٤) مثل خالد محمد خالد ، ومحمد خلف الله ، وعبد الحميد بخيت .

(٥) قارن : لاووست : « المذاهب الاجتماعية ... » ص ٥٧٥

(٦) انظر : « المنار » م ٣ ص ٣٦٠ بع ؛ وكذلك تفسير الفاتحة » ص ١٤٦ بع . — وقد ظهرت الترجمة التركية فى مجلة « صراط مستقيم » م ٣ ص ١٠٤ ، ١١٨

ويقرر السيد أحمد محيي الدين فى كتابه عن « تطور الثقافة فى تركيا الحديثة » أن قسما من مؤلفات الأستاذ الإمام قد ترجمه إلى اللغة التركية « محمد عاكف » الشاعر الإسلامى المشهور ، ويعتقد محيي الدين نفسه بقيام صلات وثيقة بين تعاليم المصلح المصرى وأفكار المصلحين فى تركيا الحديثة[١] .

ويرى الأستاذ « شرف الدين » أن محمد عاكف قد استوحى فى تفسيره للقرآن ، مذهب الأستاذ الإمام . وهو يورد لذلك أمثلة كثيرة من تفسيره لآيات قرآنية عديدة ، ظهرت فى مجلة « سبيل الرشاد » التركية[٢] .

وقد تفضل الأستاذ شرف الدين فأرسل إلىّ قائمة طويلة بمقالات محمد عبده ومؤلفاته التى ترجمها محمد عاكف إلى اللغة التركية ونشرها فى مجلة «سراط مستقيم» بين عامى ١٣٢٦ و ١٣٣٧ من الهجرة[٣] .

* * *

فى إفريقيا الشمالية :

وقد كان للأستاذ الإمام أثر ظاهر فى إفريقيا الشمالية بفضل مجلة «المنار»[٤] . وفى صيف سنة ١٩٠٣ أراد الأستاذ الإمام ، إبان عودته من أوروبا ، أن يقف بنفسه على أحوال المسلمين فى إفريقيا الشمالية ، فقام برحلة إلى الجزائر وتونس[٥] ،

(١) أحمد محى الدين : « الحركة الثقافية فى تركيا » الحديثة (بالألمانية) ليبزج ١٩٢١ ص ٦٤ (نقلا عن أدمس : « الإسلام والتجديد فى مصر » ص ١٠١) .

(٢) « سبيل الرشاد » استنبول ١٣٣٠ هـ (الأعداد من ١ إلى ٨) .

(٣) هذه القائمة مستمدة فى جانب كبير منها من فصل من كتاب للأستاذ شرف الدين عنوانه : « محمد عاكف ، حياته وأعماله » (بالتركية) استنبول مطبعة معرفاسه ١٩٣٨ .

(٤) « تاريخ » جـ ١ ص ٨٧٢ .

(٥) انظر عن انطباعات رحلة الأستاذ الإمام فى هذه الأقطار : بلنت : « مذكراتى » جـ ٢ ص ٧٩ — ٨٠

وقد اكتشف هنالك، كما ذكر كاتب مقال فى جريدة « الطان » الفرنسية[١]، وجود حزب إصلاحى ينتمى إليه[٢].

ونستطيع أن نذكر من أنصار تجديد الإمام فى الجزائر الشيخ «محمد بن الخوجه»، وهو مؤلف كتب إسلامية عديدة[٣]، وكذلك الشيخ «عبد الحليم بن سماية»[٤].

وقد كان للنقد الذى وجهه محمد عبده إلى علماء المسلمين، متهماً إياهم بأنهم هم وحدهم المسئولون عما وصل إليه العالم الإسلامى من ضعف وركود، وقع شديد وصدًى قوى فى الجزائر بوجه خاص[٥]. ويرى « هنرى لا ووست » أن هذا النقد قد ساعد على تأسيس حزب العلماء المصلحين بالجزائر[٦].

أما فى مراكش فيرى « لاووسْت » أن من الممكن أن ننسب إلى حركة محمد عبده التجديدية الفضلَ فى « المشروع الجديد للإصلاحات المراكشية » الذى نشر فى ملحق مجلة « أفريقيا الفرنسية » عدد يناير ١٩٣٨[٧].

* * *

فى إيراله :

ومن تلاميذ الأستاذ الإمام فى إيران الكاتب الفارسى « زكاء الملك »[٨]

---

(١) راجع : « مجلة مصر الدولية » (بالفرنسية) القاهرة يونيه ١٩٠٥ ص ١٩٣

(٢) « المنار » م ١١ ص ٧٤١

(٣) انظر تقريظه لتفسير الإمام لسورة العصر (« المنار » م ٦ ص ٩١٧).

(٤) انظر قصيدة طويلة له عن محمد عبده (« المنار » م ٦ ص ٩١٨).

(٥) راجع : لا ووست : « الخلافة فى مذهب رشيد رضا » (بالفرنسية) بيروت ١٩٣٨ ص ٢٧٧ هامش رقم ٢٦

(٦) قارن : ديبرميه : « مصلح معاصر فى الجزائر » فى مجلة « أفريقيا الفرنسية » (بالفرنسية) مارس ١٩٣٣

(٧) هنرى لاووست : « الخلافة فى مذهب رشيد رضا » ص ٢٥٥

(٨) اسمه الأصلى « ميرزا محمد حسين خان » ، ولد سنة ١٢٥٥ هـ وتوفى سنة ١٣٢٥ فى طهران .

ويذكر « كريمر »[١] أن ترجمــة تفسير محمد عبده قد نشرت فى الملايو . وحاولت « الجمعية المحمدية » فى جاوة أن تنشر الإسلام ، مسترشدةً بالصورة التى رسمها له الإمام المصرى ، وإن لم تكشف عن هذا فى صراحة . ومهما يكن الأمر فقد ظلت جمهرة الشعب متمسكةً بالعقائد القديمة المحافظة وشنّت على قادة التجديد حرباً لا هوادة فيها ؛ كما أن بعض السنيين من العرب خاصة صبُّوا جام غضبهم على المجدّدين ، فوصفوهم بأنهم من الوهابيين ، وهى صفة أطلقت فى مصر على أنصار محمد عبده فى بعض الأحيان[٢] .

* * *

إن أثر الأستاذ الإمام فى العالم الإسلامى أثر لا نزاع فيه : فإنه بنقده اللاذع للمذاهب السياسية القائمة على العسف والهوى ، وبحملته على رجال الدين الجامدين المتزمتين ، وبدعوته الحارة إلى إصلاح الحياة الإسلامية الاجتماعية ، بهذا كله كان الإمام أول موجّه لحركات التجديد التى لا تزال إلى يومنا هــذا تزداد على الأيام نمواً وازدهاراً .

---

(١) راجع : تشارلز أدمس : « الإسلام والتجديد فى مصر » (بالإنجليزية) ص ١٠٢

(٢) انظر : جولدتسيهر : « مذاهب التفسير الإسلامى » (بالألمانية) ص ٣٣٦ ؛ لاووست : « الخلافة فى مذهب رشيد رضا » ص ٢٥٥

خاتمة

محمد عبده من أبرز شخصيات التاريخ الإسلامى الحديث . وليس فى مصر من يجهل اسم « الأستاذ الإمام » الذى أصبح لقباً له وعلماً عليه فى ديار الإسلام . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن هذا الرائد للفكر المصرى لم يعرفه قومه كما ينبغى أن يعرفوه ، ولم يلق إنصافاً من معاصريه . فمنذ أكثر من نصف قرن من الزمان ، دفعت الأحقاد الشخصية أو الخصومات الحزبية بعضَ الناس إلى أن يرسموا للإمام صوراً شوهاء تارةً مطموسةً السِّمات تارة أخرى ؛ وهى فى الأغلب صورٌ إذا ارتضاها الغرض أو الخيال أنكرتها الحقيقة التاريخية . هذا إلى أن أكثر ما شاع فى مصر عن هذا الرجل العظيم قد تنوقل على سبيل التقليد السلبى والنظر السطحى دون فحص ولا تمحيص ، فجاء مشوّشاً لم يُرتّب وفجًّا لم ينضج ؛ وكانت نتيجة ذلك كله أن ذاعت عنه أقوال هى أشبه بالعملة الجارية والرواسم أو « الكليشهات » السائرة ، وفشت عن أفكاره مزاعم باطلة وتأويلات واهية ، تنقضها آثاره وتنكرها حياته نكراناً مبيناً .

ولما كان قصدنا أن نضع الإمام فى المكان اللائق به ، وأن نقدر فكره حق قدره ، فقد حاولنا الانتفاع بمختلف المصادر التى وصلت إلينا عنه أو عن أهل عصره . وإذا كانت مؤلفات الإمام المعروفة توقفنا على جوانب من حياة الفيلسوف والمصلح وعالم الدين ، فإن رسائله ودروسه وأحاديثه — وتحت يدنا من ذلك شىء كثير غير معروف — تكشف لنا عن الرجل فى عقليته وعبقريته ؛ وهذا ما يجعل لها فى نظرنا أهمية خاصة وقيمة أعلى : فإن المذهب الفلسفى الصادق ليس نَسَقاً نظرياً قائماً على المجرّدات ، وإنما هو فى صميمه عمل أخلاقى أو قطعة من حياة ، وله من القيمة بقدر ما فيه من صاحبه ، وبقدر ما نفخ فيه من روحه .

معانى الكلمة وأصدقها : إذْ وضع لهداية العمل مذهباً خصباً واسعاً ، واتخذ من أغلب المسائل الفلسفية موقفاً لا تعوزه الأصالة ولا الاستقلال ، وكان له ، فوق هذا كله ، مزاج الفيلسوف الذى يميل إلى التأمل والروية فيما يعرض له من الأمور ، وينحّى الآراء المألوفة المشهورة إذا لم يكن لها سند من العقل ، ولا يستسلم لحكم « الأمر الواقع » الذى يُذعن له الناس فى الشرق أكثر مما ينبغى ، بل كان يسلك الطريقَ الفلسفى القويم ، ذلك الطريق الأفلاطونى العريق الذى جدّده ديكارت « أبو الفلسفة الحديثة » ، ونعنى به النظر إلى الأشياء بعين الروح ، وإخضاع العالم لشرعة العقل .

غير أن أروع ما تتجلى عليه صورة الأستاذ الإمام — فى نظرنا — حين نرى الفيلسوفَ وعالمَ الدين يتعاونان فى شخصه تعاوناً لم يتهيأ لنا من قبلُ مدى قرون عديدة ، وحين يلوح لنا فكره موفقاً بين طرفين جرت العادة أن يراهما المفكرون متعارضَين ، وهما المذهب العقلى والمذهب العملى .

فمن ناحية كان الإمام يميل إلى المذهب العقلى الديكارتى ، واتجاهه الصريح فى توخى الأفكار الواضحة المتميزة التى ليس فيها غموض ولا إبهام : وقد أثبت المفكرُ المصرى أن هذا الميل عنده لم يكن مجرد وهم أو كلام لا أثر له : فسواء فى تعاليمه العامة أو فى رسائله الخاصة ، وسواء فى دروسه فى المنطق أو دروسه فى تفسير القرآن ، وفى اصطناعه منهجَ الشك ، واستعانته بروح النقد ؛ وأخيراً فى احترامه للعلم الممحص المضبوط — استطاع أن يشارك فى إمداد المذهب العقلى بحافز جديد لم يكن يتيسر لهذا المذهب فى مصر بدون جهوده الموفقة .

ومن ناحية أخرى كشف الإمامُ ، فيما أُثر عنه من فكر وعمل ، عن نزعات « برجماطيقية » عميقة ، لا بالمعنى الذى جرى عليه الناس عامةً فى تفسير هذا المذهب ، على أنه نفعية غليظة تقف من الميتافيزيقا موقف العداء ، ولكن بمعنى

أن المذهب البرجماطيقى يطّرح التجريدات المدرسية ، والاستنباطات الملتوية ، ويُعنى عنايةً متصلة بما هو حى ، واقعى ، إنسانى : فكان أكبر اهتمام الفيلسوف المصلح هو الاتجاه نحو العمل الإنسانى الفعّال فى الأنظمة المختلفة التى تتناول الحياة الروحية للمجتمع الإنسانى فى ذلك الحين .

وبهذه النظرة العقلية العملية معاً ، عارض محمد عبده ما كان سائداً فى زمانه عن العلم والمعرفة ، فأعلن فى قوة أن المعرفة يجب أن ترسم الغايةَ للعمل ، وأن قيمة الفلسفة تتمثل فى قدرتها على هداية سلوكنا فى الحياة . لكن المعرفة التى يهتدى بها العمل هى معرفة مستمدة من التجربة . وعلى هذا المعنى يجب أن نفهم التمييز الذى وضعه محمد عبده بين « العلم » و بين « الحفظ »[1]؛ لأنه « لا شىء من العلم يعد صحيحاً إلا العلم الذى يهدى إلى العمل ، وهو ذلك العلم المتمكن فى النفس ، الذى تصدر عنه الآثار مطابقة له » ؛ أما ما دون ذلك فهو « حفظ » لا علم . وكل من اعتقد شيئاً ولم يقف على سره ، ولم ينفذ إلى باطنه ، فهو عبارة عن خيالات تزول بمجرد الشبهة . وعلى قول الأمير شكيب أرسلان ، كان الأستاذ الإمام يقصد بالحفظ نوعَ الدراسات التى كان الأزهريون ينفقون فيها الشطر الأكبر من أعمارهم دون طائل[2]. على أننا نعلم أن حملة محمد عبده على علماء زمانه قد أساء تفسيرها أولئك الذين كانوا يرون فى جرأة الفيلسوف المصلح وفى نشاطه الخصب فضحاً صارخاً لخمولهم ، وسلاحاً ماضياً يودى بسلطانهم الذى كسبوه فى غفلة الزمن[3].

عارض محمد عبده ، بتصوره العقلى البراجماطيقى ، التصورات السائدة عن

---

(١) انظر : « البصائر النصيرية » تعليق محمد عبده ، ص ١٣٠ — ١٣١

(٢) انظر : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ٢١٢ — ٢١٤ وانظر كذلك « المنار » م ٤ ص ٢٠٧

(٣) انظر : ملخص حديث محمد عبده مع شيخ الأزهر ، الذى نشر فى « المؤيد » ، وأعيد نشره فى « المنار » م ٤ ص ٤٠١ — ٤١١

المعرفة فى زمانه ، واستطاع بذلك أن يشارك مشاركةً قوية فى تحرير الفكر الإسلامى من الآلية المدرسية و « الروتين » الضيّق ، وقد كانا متغلغلين فى البيئة الأزهرية تغلغلاً شديداً . ولا بأس فى هذا الصدد من أن نلاحظ قرابةً بين وجهة نظر الفيلسوف المصرى ، ووجهة نظر فيلسوف انجليزى معاصر ، هو « شِيلر » : فكلاهما سخر من الرطانة المستغلقة ، والحذلقة المتصلفة ، والفهاهة الثقيلة ، التى قد يفاخر بها بعض المشتغلين بجمع المعلومات من غير تمييز ، أولئك الذين يسمون أنفسهم « علماء » ، وهم يبعدون عن الحياة النابضة وعن التجربة الحقيقية ، ولا يصلون مع ذلك إلا إلى إخماد ملكة الحكم السديد ، و إفساد الفطرة الصريحة ، كما قال « ديكارت »[١] .

محمد عبده فيلسوف عصرى حقاً ، إذا راعينا الاتجاهات العامة لفكره . وهو شديد القرب منا ، من حيث إنه يعبّر عن طبيعة يسودها الشعور الأخلاقى ، ومن حيث إنه يجعل لذلك الشعور السبقَ على الجدل المدرسى والمماحكات الكلامية . و إذا استثنينا الغزالى ، لم نجد من بين فلاسفة الإسلام أحداً قبله أوتى استعداداً نفسياً كهذا . فبدلاً من ذلك الإيمان المسرف بقدرة العقل وقضايا الذهن — ذلك الإيمان الذى نلحظه عند ابن سينا مثلاً — نجد عند محمد عبده اتجاهاً هو أدنى إلى أن يكون إنسانياً : فهو لا يغترف من معين الجدل إلاّ بقدر واعتدال ، لأنه هو أيضاً كان يرى أن « روح الرياضة » وحدها لا تكفى ، ولا غنى لنا عما كان « پسكال » يسميه « روح الدقة » .

على أن الأستاذ الإمام لم يكن من « القطعيين » ، لا فى الفلسفة ولا فى الدين : فبينما كان ابن سينا — ذلك المشائى الإسلامى الكبير — يلتزم جانباً واحداً من الحقيقة يناصره ، و يذود عنه ، كان محمد عبده على نقيضه ، قليل الثقة بالمذاهب

(١) قارن أيضاً : ديكارت : « المقال فى المنهج » القسم الأول ؛ وراجع : عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة الثالثة ١٩٥٣ ص ٢٤٥

المغلقة ، يريد أن يمدّ بصره إلى ما يمكن أن يسمى حقيقة « مفتوحة » — بتعبير برجسون — وبالتالى حقيقة أوسع وأشمل . من أجل هذا بدت لنا نظرات الإمام فلسفةً ضافية ، تنطوى على عناصر القوة والمرونة معاً ، وترحّب بما لا نهاية له من إمكانيات المستقبل . فإذا كان ابن سينا يروقنا بمذهب محبوك محكم التأليف ، فمحمد عبده يعجبنا ولاشك بما أظهر من روح الاتزان ، والشعور الأخلاقى ، والنزعة الإنسانية ، وما إلى ذلك من المعانى التى تتجلى ، بصورة رائعة ، فيما خلف لنا من فكر وعمل .

هل محمد عبده أقرب إلى الغزالى ؟ نعم من حيث نزعاته الأخلاقية بوجه عام . ولكنه ، خلافاً للغزالى ، لم يكن من المتشككين : إن له بعدُ ثقةً فى العقل وآثاره ؛ إذ للعقل عنده نصيب كبير فى الأخلاق وفى الدين نفسه . ولكنه مع ذلك لم يكن من الغالين فى تقدير قيمة العقل ؛ فلم يتشدد ، ولم يتورط فيما تورط فيه غيره من « قطعية » وإثبات وتقرير . ويبدو لنا أن الأستاذ الإمام قد حقق آخر الأمر ذلك التأليف الذى طال انتظاره فى الفلسفة الإسلامية ، وهو الجمع بين فلسفتى ابن سينا والغزالى .

من أجل ذلك كان الرجل خليقاً أن يحيا بيننا بفكره الملهم لأعماله ، وبذلك الأثر الذى طبعته روحه المخلّدة ، لا فى تلاميذه المباشرين فحسب ، بل فى عدد من المفكرين الذين لم يروه ، ولكنهم عرفوه بآثاره فقدروه وأحبّوه .

استطاع الأستاذ الإمام ، بما أذاع من تعاليم خصبة قوية ، أن يدعم مبدأ الاجتهاد العينى ، وأن يحمل لواء الحرية الفكرية ، وأن يرفع مرتبة القيم الروحية ، وأن يؤدى للعقل ما ينبغى له من احترام . واستطاع أن يؤيد أمام بطش القوة ، حقوق الضمير ومطالب الأخلاق ؛ واستطاع بعنايته الدائمة بألّا يفصل الفكر عن العمل ، ولا العلم عن الدين ، أن يعود بالفلسفة الإسلامية إلى أحسن تقاليدها ، وأن يفتح لها فى الشرق والغرب آفاقاً بعيدة .

فإذا أضفنا إلى نصيب الإمام فى بعث الفكر الإسلامى على العموم ،وما ساهم به فى إصلاح المجتمع المصرى على الخصوص ؛ وإذا عرفنا إلهامَ روحه الإنسانى ، ذلك الإلهام المؤلف من محبة الحق والخير والجمال ، صح لنا أن نقول إن شخصية الرجل وآراءه جديرة أن تُهدَى إلى الناس ليتأملوها وليهتدوا بهديها فى هذا الزمان .

ومَنْ ذا الذى هو أوْلَى بأن يُقدَّم إلى الشبيبة الناهضة المتطلعة إلى الكمال ، مِن رجل عبّر أجمل تعبير عن يقظة الوعى القومى ، وسما فى الوقت نفسه إلى أعلى مراتب الإنسانية ؟[1] رجل لم يدخر جهداً فى أداء الرسالة الإنسانية الصحيحة ، فدعا إلى تحرير العقول من سيطرة الخرافات ، وإطلاق النفوس من أسر الشهوات ؛ وشرع فى بناء جيل جديد يدرك قيمة العلم فى خوض معركة الحياة ، ويفهم وظيفة الدين فى العمل على إسعاد المجتمع .

---

(١) وخليق بنا أن نسجل بهذا الصدد قرابة وثيقة بين موقف فيلسوفنا المصرى محمد عبده وبين موقف الفيلسوف الألمانى « فشته » : فكلاهما قد شدد النكير على نزوات الأثرة السائدة فى عصره ، وكلاهما أراد « أن يحرر الوطن من السيطرة الأجنبية ، وأن يكفل له مكاناً مرموقاً فى موكب الأمم الحية ودوراً فعالا فى مصير الإنسانية » (انظر : فشته : « نداءات إلى الأمة الألمانية » ترجمة فرنسية بقلم ليون فيليب ، باريس ، مكتبة دولاجراف ، مقدمة ص ٦ ؛ وانظر النداء العاشر على الخصوص) .

من مأثورات الاستاذ الإمام

نورد فى هذا الباب فصولاً ومقتطفات مما كتب الأستاذ الإمام فى أغراض شتى ومواضع متفرقة أكثرها غير معروف ، وكلها تدل عنده على تغلغل الشعور القومى والروح الإنسانى .

١ — إيقاظ الوعى لمقاومة الاستعمار

فيما يلى فقرات مما كتب محمد عبده فى « العروة الوثقى » بعددها الأول الصادر فى باريس فى ١٣ مارس سنة ١٨٨٤ أى بعد سنتين من الاحتلال الإنجليزى لمصر :

قد خفيت مذاهب الطامعين أزماناً ثم ظهرت ، وأوغل الأقوياء من الأمم فى سيرهم بالضعفاء حتى أذهلوهم عن أنفسهم ، و بلغوا بهم من الضيم حداً لا تحتمله النفوس البشرية . وذهب قوم إلى ما يسوله الوهم ، فظنوا أن القوة الآلية و إن قل عمالها يدوم لها السلطان على الكثرة العددية و إن اتفقت آحادها ، بل زعموا أنه يمكن استهلاك الجم الغفير فى النزر اليسير ؛ وهو زعم يأباه القياس ، بل يبطله البرهان : فإن تقلبات الحوادث فى الأزمان البعيدة والقريبة ناطقة بأنه إنْ ساغ أن عشيرةً قليلة العدد فنيت فى سواد أمة عظيمة و نسيت تلك العشيرة اسمَها و نسبتَها ، لم يجزْ فى زمن من الأزمان إمّحاء أمة تماثلها فى العدد ، و إنْ بلغتْ القوة أقصى ما يمثله الخيال . . .

« إن النفوس البشرية ، و إن بلغت من فساد الطبع والعادة ما بلغت ، إذا كثر عديدها تحت جامعة معروفة ، لا تحتمل الضيم إلا إلى حد يدخل تحت الطاقة . فإذا تجاوز الاستطاعة عادت النفوس إلى قواها ، والتمست خلاصها ؛ ولن تعدم عند الطلب رشاداً . .

« إن مجاوزة الحد فى الاعتداء تُنسِى الأمم ما بينها من الاختلاف فى الجنسية

والمشرب ، فترى الاتحادَ لدفع ما يعمّها من الخطر ، ألزمَ من التحزّب للجنس والمذهب .

« أبعدَ هذا يأخذنا العجب إذا أحسسنا حركةً فكرية فى أغلب أنحاء المشرق فى هذه الأيام ؟ كل يطالب خلاصاً ، و ينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره . و إن العقلاء فى أصقاعه يتفكرون فى جعل القوى المتفرقة قوةً واحدة ، و يمكن لها القيام بحقوق الكل . . .

« بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته ، وأدرك المتغلّبُ منهم نكايتَه ، خصوصاً فى المسلمين منهم . ولم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسّها الضر من إفراط الطامعين فى أطماعهم ، خصوصاً من جرّاء هذه الحوادث التى بذرت بذورها فى الأراضى المصرية من نحو خمس سنوات بأيدى ذوى المطامع فيها . . .

« الحالة السيئة التى أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها على نفوس المسلمين عموماً . إن مصر تُعتَبر عندهم من الأراضى المقدسة ، ولها فى قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها ، نظراً لموقعها من الممالك الإسلامية ، ولأنها باب الحرمين الشريفين : فإن كان هذا الباب أميناً كانت خواطر المسلمين مطمئنة على تلك البقاع ، و إلا اضطربت أفكارهم . . .

« إن الفجيعة بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة ، وسَرَى الألم فى أرواح المسلمين سريان الاعتقاد فى مداركهم ؛ وهم من تذكار الماضى ومراقبة الحاضر يتنفسون الصعداء ، ولا نأمن أن يصير التنفس زفيراً ، بل نفيراً عاماً . . . »

٢ – خائن الوطن

وكتب الشيخ محمد عبده فى « العروة الوثقى » أيضاً ، بعد أن ندد بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ويختارون موالاة الأجنبى ، ويرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك بألقاب وأسماء ومظاهر زائلة :

« لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، ويسلمها للعدو بثمن بخس — وكل ثمن تُباع به البلاد فهو بخس — بل خائن الوطن من يكون سبباً فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها : ذلك هو الخائن فى أى لباس ظهر ، وعلى أى وجه انقلب . . .

« القادر على فكر يُبديه ، وتدبير يأتيه ، لتعطيل حركات الأعداء ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . . . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلّبت عليها أمة أشد منها قوةً وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ؛ وإنما العار الذى لا يمحوه الدهر ، هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها أو طائفة منهم ، لتمكين أيدى العدو من نواصيهم ، إما غفلةً عن شئونهم أو رغبةً فى نفع وقتى . . . »

٣ — اتركونا وشأننا

فى صيف سنة ١٨٨٤ ، أى عقب الاحتلال الإنجليزى لمصر ، ذهب الشيخ محمد عبده إلى انجلترا ، للدفاع عن قضية بلاده ، فلقى كثيرين من النواب ورجال السياسة الانجليزية ، وحاول أن يقنعهم بأن الاحتلال منشأ اضطراب الأمن فى مصر ، وأن « أول خطوة لوضع أسس السلام فى البلاد المصرية هو جلاء العساكر الانجليزية » . وأرسلت جريدة « پال مال جازيت » مندوباً عنها لمقابلة الشيخ المصرى ، والتحدث إليه فى الشئون المصرية . ونشرت الجريدة الانجليزية حديثها معه بعددها الصادر بتاريخ ١٧ أغسطس سنة ١٨٨٤ . والحديث طويل(١) ، ولكننا نقتطف منه ما يلى مترجماً إلى العربية :

سأل مندوبُ الجريدة الشيخَ عن رأيه فى حال مصر وفى السياسة التى ينبغى اتباعها ، فأجاب الشيخ : « لقد وجّه إلىّ هذا السؤال مرات منذ جئت إلى لندن . وكل انجليزى نقيناه يؤكد لنا أنه يريد الخير لمصر . لكن أين هم رجال السياسة عندكم الذين حاولوا تأييد تصريحاتهم وتأكيداتهم ؟ إننا معشر المصريين من أرباب حزب الحرية ، كنا نظن أن الإنجليز يناصرون قضية الحرية ، لكنا لم نعُدْ نعتقد مثل هذه الظنون ، فإن الحقائق أقوى وأبلغ من الكلام . إننا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار لما فيه مصلحتكم الشخصية ، وأن عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل ! لقد قضيتم على عناصر الخير فينا ، لكى يكون لكم من ذلك حجة للبقاء فى بلادنا .

« قال المندوب : هذا ليس بصحيح ، وإنْ يكن يبدو كذلك : فلا المستر جلادستون ولا واحد من الوزراء الإنجليز يريد شيئاً آخر غير الجلاء عن مصر فى أقرب فرصة وعلى أتم وجه .

« فأجاب الشيخ : إذا كان الأمر كذلك فلِمَ لا تغادرون بلادنا فى الحال ؟

---

(١) انظر : عثمان أمين : « محمد عبده » (أعلام الإسلام) القاهرة ١٩٤٤ ص ٨٤ — ٩٥

لقد علّمنا الإنجليز شيئاً واحداً ، وهو التضامن فى رغبتنا أن نراهم يرحلون عن بلادنا … حقاً إننا تطاحنا ، وأردنا أن نحطم استبداد حكامنا … شكونا من الأتراك ، لأنهم أجانب عن وطننا ، ورغبنا لبلادنا إصلاحاً سياسياً وتقدماً بشبه تقدم أوربا فى سبيل الحرية . لكننا نعلم الآن أن هنالك ما هو شر من استبداد الحكام وشر من ظلم الأتراك ؛ وليس فى مصر من قد بلغ به الظلم حداً يرجو معه مساعدتكم . و إن لنا إليكم مطلباً واحدا ، وهو أن تتركونا وشأننا ، وأن تغادروا بلادنا فوراً و إلى غير رجعة . . »

---

٤ — أسطورة محمد على

هذا مقال طويل كتبه الأستاذ الإمام فى سنة ١٩٠٢ لمناسبة الاحتفال بذكرى مرور مائة سنة على تأسيس محمد على للدولة المصرية . وقد نشره حينئذ فى مجلة « المنار » (المجلد الخامس ، الجزء الخامس) بعنوان : « آثار محمد على فى مصر » . وقد أعيد نشر المقال فى الجزء الثانى من « تاريخ الأستاذ الإمام » (فى المنشآت) التى جمعها السيد رشيد رضا . وسنقتطف من المقال بضع فقرات يصور فيها الناقدُ الاجتماعى الجرىء حالَ مصر قبل مجىء محمد على وبعده ، ويهدم فيها أسطورة أذاعها المنافقون عن مآثر محمد على وأفضاله على المصريين . قال رحمه الله :

« ما الذى صنع محمد على ؟

« لم يستطع أن يحيى ، ولكن استطاع أن يميت . كان معظم قوة الجيش معه ؛ وكان صاحب حيلة بمقتضى الفطرة ؛ فأخذ يستعين بالجيش و بمن يستميله من الأحزاب على إعدام كل رأس من خصومه ، ثم يعود بقوة الجيش و بحزب آخر على من كان معه أولاً وأعانه على الخصم الزائل فيمحقه . وهكذا حتى إذا سحقت الأحزاب القوية وجّه عنايته إلى رؤساء البيوت الرفيعة ، فلم يدع منها رأساً يستتر فيه ضمير « أنا » . واتخذ من المحافظة على الأمن سبيلاً لجمع السلاح

من الأهلين ، وتكرر ذلك منه مراراً ، حتى فسد بأس الأهالى ، وزالت ملكة الشجاعة منهم ، وأجهز على ما بقى فى البلاد من حياة فى أنفس بعض أفرادها ، فلم يُبق فى البلاد رأساً يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو نفاه مع بقية بلده إلى السودان فهلك فيه .

« أخذ يرفع الأسافل ويعليهم فى البلاد والقرى ، كأنه كان يحنّ لشبه فيه ورثه عن أصله الكريم ، حتى انحط الكرام وساد اللئام ، ولم يبقَ فى البلاد إلا آلات له يستعملها فى جباية الأموال ، وجمع العساكر بأية طريقة ، وعلى أى وجه : فمحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأى وعزيمة واستقلال نفس ، ليصيّر البلاد المصرية جميعَها إقطاعاً واحداً له ولأولاده ، على إثر إقطاعات كثيرة كانت لأمراء عدة .

« ماذا صنع بعد ذلك ؟

« اشرأبت نفسه لأن يكون ملكاً غير تابع للسلطان العثمانى ، فجعل من العدة لذلك أن يستعين بالأجانب من الأوربيين : فأوسع لهم فى المجاملة ، وزاد لهم فى الامتياز ، خارجاً عن حدود المعاهدات المنعقدة بينهم وبين الدولة العثمانية ، حتى صار كل صعلوك منهم لا يملك قوت يومه ملكاً من الملوك فى بلادنا يفعل ما يشاء ولا يُسأل عما يفعل ؛ وصغرت نفوس الأهالى بين أيدى الأجانب بقوة الحاكم ، وتمتع الأجنبى بحقوق الوطنى التى حرم منها ، وانقلب الوطنى غريباً فى داره ، غير مطمئن فى قراره . فاجتمع على سكان البلاد الرسمية ذلاّن : ذل ضربته الحكومة الاستبدادية ، وذل سامهم الأجنبى إياه ، ليصل إلى ما يريده منهم ، غير واقف عند حد أو مردود إلى شريعة . قالوا إنه أطلع نجم العلم فى سماء البلاد . نعم عُنى بالطب ، لأجل الجيش والكشف على المجنى عليهم فى بعض الأحيان عندما يُراد إيقاع الظلم بمتهم ؛ وبالهندسة لأجل الرىّ ، حتى يدبر مياه النيل بعض التدبير ، ليستغل إقطاعه الكبير .

« هل تفكر فى بناء التربية على قاعدة من الدين أو الأدب ؟ هل خطر فى باله أن يجعل للأهالى رأياً فى الحكومة فى عاصمة البلاد أو أمهات الأقاليم ؟ هل توجهت نفسُه لوضع حكومة قانونية منظمة يقام بها الشرع و يستقر العدل ؟

« لم يكن شىء من ذلك ، بل كان رجال الحكومة إما من الأرنؤود ، أو الجراكسة ، أو الأرمن الموالية ، أو ما أشبه هذه الأوشاب ، وهم الذين يسميهم بعض الأحداث من أنصاره اليوم « دخلاء » . وكانوا يحكمون بما يهوون ، لا يرجعون إلى شريعة ولا قانون ، و إنما يبتغون مرضاة الأمير ، صاحب الإقطاع الكبير . . .

« أرسل جماعة من طلاب العلم إلى أوربا ليتعلموا فيها . فهل أطلق لهم الحرية أن يبثوا فى البلاد ما استفادوا ؟ كلا ولكنه استعملهم آلات تصنع له ما يريد ، وليس لها إرادة فيما تصنع . . .

« وُجد كثير من الكتب المترجمة فى فنون شتى من التاريخ والفلسفة والأدب . ولكن هذه الكتب أُودِعت فى المخازن من يوم طبعت ، وأغلقت عليها الأبواب إلى أواخر عهد إسماعيل باشا ! فأرادت الحكومة تفريغَ المخازن منها ، وتخفيف ثقلها عنها . فنثرتها بين الناس ، فتناول منها من تناول . وهذا يدلنا على أنها ترجمت برغبة الرؤساء من الأوربيين الذين أرادوا نشر آدابهم فى البلاد ؛ لكنهم لم ينجحوا ، لأن حكومة محمد على لم توجد فى البلاد قراء ولا منتفعين بتلك الكتب والفنون .

« كانوا يتخطفون تلامذة المدارس من الطرق وأفناء القرى ، كما يتخطفون عساكر الجيش . فهل هذا مما يحبب القومَ فى العلم ، ويرغبهم فى إرسال أولادهم إلى المدارس ؟ لا بل كان يخوفهم من المدرسة كما كان يخيفهم من الجيش !

« حمل الأهالى على الزراعة ، ولكن ليأخذ الغلات . ولذلك كانوا يهربون

من مِلك الأطيان ، كما يهرب غيرهم من الهواء الأصفر والموت الأحمر ؛ وقوانين الحكومة لذلك العهد تشهد بذلك .

« يقولون إنه أنشأ المعامل والمصانع . ولكن هل حبّب إلى المصريين العملَ والصنعة حتى يستبقوا تلك المعامل من أنفسهم ؟ وهل أوجد أساتذة يحفظون علوم الصنعة و ينشرونها فى البلاد ؟ أين هم ؟ ومن كانوا ؟ وأين آثارهم ؟ لا بل بغّضَ إلى المصريين العملَ والصنعة ، بتسخيرهم فى العمل والاستبداد بثمرته : فكانوا يتربصون يوماً لا يُعاقَبون فيه على هجر المعمل والمصنع ، لينصرفوا عنه ساخطين عليه ، لاعنين الساعة التى جاءت بهم إليه !

« يقولون إنه أنشأ جيشاً كبيراً فتح به الممالك ودوّخ به الملوك ، وأنشأ أسطولاً ضخماً تثقل به ظهور البحار ، وتفتخر به مصر على سائر الأمصار . فهل علّم المصريين حُبَّ التجند ، وأنشأ فيهم الرغبةَ فى الفتح والغلب ، وحبّب إليهم الخدمة فى الجندية ، وعلّمهم الافتخار بها ؟ لا بل علّمهم الهروب منها ، وعلّم آباء الشبان وأمهاتهم أن ينوحوا عليهم معتقدين أنهم يساقون إلى الموت ، بعد أن كانوا ينتظمون فى أحزاب الأمراء ، و يحاربون ولا يبالون بالموت أيام حكم المماليك . وكان من ينتظم فى الجندية على عهد محرر مصر لا يخرج منها إلا بالموت ! هل شعر مصرى بعظمة أسطوله أو بقوة جيشه ، وهل خطر ببال أحد منهم أن يضيف ذلك إليه بأن يقول : هذا جيشى وأسطولى ، أو جيش بلدى أو أسطوله ؟ كلا لم يكن شىء من ذلك : فقد كان المصرى يعدّ ذلك الجيشَ وتلك القوة عوناً لظالمه ، فهى قوة خصمه ... فما أثر ذلك فى حياة مصر والمصريين إلا أسوأ الأثر : أثر كله شر فى شر ، لذلك لم تلبث تلك القوة أن تهدمت واندثرت .

« ظهر الأثر العظيم عند ما جاء الإنجليز لإخماد ثورة عرابى . دخل الإنجليز مصر بأسهل مما يدخل به دامر على قوم ، ثم استقروا ، ولم توجد فى البلاد نخوة فى رأس تُثبت لهم أن فى البلاد من يحامى عن استقلالها ؛ وهو ضد ما رأيناه عند

دخول الفرنساويين إلى مصر : وبهذا رأينا الفرق بين الحياة الأولى والموت الأخير ...

« لا يستحى بعض الأحداث من أن يقول إن محمد على جعل جدران سلطانه بنيةً من الدين . أى دين كان دعامةً للسلطان محمد على ؟ دين التحصيل ؟ دين الكرباج ؟ دين من لا دين له إلا ما يهواه ويريده ؟ وإلا فليقلْ لنا أحد من الناس أى عمل من أعماله ظهرت فيه رائحة للدين الإسلامى الجليل ؟ لا يذكرون إلا مسألة الوهابية . وأهل الدين يعلمون أن الإغارة فيها كانت على الدين للدين . نعم إن الوهابية غلوا فى بعض المسائل غلواً أنكره عليهم سائر المسلمين . وما كان محمد على يفهم هذا ، ولا سفك دماءهم لإرجاعهم إلى الاعتدال ، وإنما كانت مسألةً سياسية محضة ، تبعها جراءة « محمد على » على سلطانه العثمانى ، وكان معه ما كان مما هو معروف ....

« ولا أظن أن أحداً يرتاب بعد عرض تاريخ محمد على — على بصيرته — أن هذا الرجل كان تاجراً زارعاً ، وجندياً باسلاً ، ومستبداً ماهراً . لكنه كان لمصر قاهراً ، ولحياتها الحقيقية معدِماً . وكل ما نراه الآن فيها مما يسمى حياة فهو من أثر غيره . متعنا الله بخيره ، وحمانا من شره » .

٥ — فتوى الأستاذ الإمام

فى مسألة العمال وأصحاب الأعمال

فى سنة ١٩٠٤ نشر كاتب فرنساوى مقالا موضوعه العمل والعمال فى بلاد الجزائر؛ وجاء فى مقاله أن عقدة العقد فى المشكلة التى احتدم الخصام حولها بين العمال وأرباب الأموال فى العالم الغربى قد استطاعت الشريعة الإسلامية أن تحلها حلا معقولا ، إذ « أوجبت التحكيم بين العامل وصاحب العمل متى قام النزاع بينهما » .

وفى هذه المسألة أراد الكاتب فرح أنطون محرر مجلة « الجامعة » فى مصر ، أن يستفتى الأستاذ الإمام رغبة فى الوقوف على رأى الشرع الإسلامى ؛ فرد عليه المفتى بكتاب جمع بين الفائدة والطلاوة ، إذ عرض لمسألة علاقة العمال بأصحاب الأعمال ، وموقف الدولة مما قد يقوم بين الفريقين من نزاع : ترى هل واجب الحكومة أن تتدخل لحسم الخلاف وإنصاف المظلوم ، أم تترك الأمر لمجلس التحكيم ، يتحاكم إليه طرفا النزاع عند وقوع الخلاف ؟ وفى الحالة الأخيرة هل يكون التحكيم إجبارياً يوجبه القانون ، أم اختيارياً يتم باتفاق الخصمين المتنازعين ؟

تلك بعض المشاكل التى أثيرت فى الفتوى . وننشر هنا مقتطفات منها سبق أن نشرناها (« الأهرام » ٣٠ مارس سنة ١٩٤٣) لمناسبة الكلام فى مشروع « بفريدج » الانجليزى وترجمته إلى اللغة العربية . قال الإمام رحمه الله :

« ولا يخفى على حضرتكم أن التحكيم كما يُفهم من لفظه ، يلزم أن يكون باتفاق الخصمين اللذين يريدان أن يُقضى فى النزاع بينهما بالتحكيم : فهو اختيارى بطبيعته ، ولا يكون إلا فيما هو من حقوق العباد التى يقع التنازع فيها بينهم . ولا يجبر أحد الخصمين على أن يتحاكم إلى من يفصل بينه و بين خصمه إلا إذا كان الترافع إلى محكمة من تلك المحاكم التى تقررها القوانين العامة أو الخاصة . والعامل متى علم الأجرة وزمن العمل ، فهو حر ، إن شاء قبل ، و إن شاء لم يقبل : فهذه هى القواعد العامة المتعلقة بأجرة العمال وتقدير أزمان عملهم ، ولا وجه لاختلاف العامل ورب المال قبل الدخول فى العمل . والمعقول أن يكون الاختلاف فى الوفاء بالشرط وعدم الوفاء به . والذى يفصل فيه عند ذلك الحاكم أو المحكمون إذا اختار المتنازعان طريقة التحكيم .

« أما الحالة القائمة فى أوربا فمنشأها أمران : أحدهما اضطرار العامل للعمل » لأنه لا وسيلة له فى المعيشة سواه . وثانيهما مبالغة رب المال فى طلب الربح ، لأن توفير المال أصبح من أهم ما يسعى إليه طلابه فى تلك البلاد : فالأول يرغب أن يزاد له الأجر وأن ينقص زمن العمل ؛ والثانى يبتغى تقدير الأجر والزمن كما يريد. والأول لا يجد من أرباب المال من يجيبه إلى طلبه ؛ والآخر لا يجد من العمال من يرضى بتقديره . فإذا اتفق العمال على ما يُلجئون به أربابَ الأموال إلى موافاة رغبتهم حدث ما يسمى بالاعتصاب ؛ فيتفق العمال على تعطيل الأعمال حتى يلجئوا أربابَ الأموال إلى إجابة مطالبهم . ولرب المال أن يصبر حتى يَلذع الجوعُ عمالَه ، فيرضوا بما يريد . وللعمال أن يصبروا حتى يضطر الخسران رب المال إلى إجابتهم فيما يطلبون . ولـكل منهم أن يتفق مع الآخر فى تحكيم محكمين ، يذعن الفريقان لحـكمهم بعد استيفاء شرائط التحكيم ، ولا يلزم أحد الفريقين بأن يحكّم أحداً أو لا يحكّم .

« إنما يوجد فى أصول الأحكام الإسلامية أن القيام بالصناعات من فروض الـكفاية ، أى يجب على الأمة أن يكون فيها من يقوم بالصناعات الضرورية لقوام المعيشة أو للدفاع عن حوزتها . فإذا تعطلت الصناعات وجب على القائم بأمر الأمة أن يتخذ السبيل إلى إقامتها بما يرفع الضرورةَ والحرج بين الناس . وكذلك إذا تحكم باعة الأقوات ، ورفعوا أثمانها إلى حد فاحش وجب على الحاكم فى كثير من المذاهب الإسلامية أن يضع حداً للأثمان التى تباع بها : وهكذا يدخل الحاكم فى شؤون الخاصة وأعمالهم ، إذا خشى الضرر العام فى شىء من تصرفهم .

« فإذا تعصَّب العمال فى بلد ، وأضربوا عن الاشتغال فى عمل تكون ثمرته من ضروريات المعيشة فيه ، وكان ترك العمل يفضى إلى شمول الضرر ، كان للحاكم أن يدخل فى الأمر وينظر بما خوّل له من رعاية المصالح العامة : فإذا وجد

الحقَّ فى جانب العمال ، وأن ما يكلفون به من قِبل أرباب الأموال مما لا يستطاع عادةً ، ألزم أربابَ الأموال بالرفق ، سواء كان بالزيادة فى الأجرة أو النقص فى مدة العمل أو بهما جميعاً . وإذا رأى الحقَّ فى جانب أرباب الأموال وكان النزَق من العمال ، قَضى عليهم بالعمل ، كما يقضى على المغالين فى ثمن الأقوات بالبيع بالثمن اللائق ، متى ظهر فحش عملهم وظلمهم للعامة .

« هذا ولا يُعرف فى الشرع الإسلامى إيجاب التحكيم بين العامل ورب المال ، إلا أن يكون شىء لم نطلع عليه . نعم جاء وجوب التحكيم فى كثير من المذاهب الإسلامية فى مسألة واحدة ، وهى مسألة الشقاق بين الزوجين إذا رُفع إلى القاضى ... والأصل فى ذلك قوله تعالى فى سورة النساء : « وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها . إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما » . فالذى يظهر من لفظ الآية إيجاب التحكيم على أولى الأمر إذا رفع إليهم نزاع بين زوجين ، أو هو إيجاب للتحكيم على مَن بلغه الأمر من الحاكم أو جماعة المسلمين : فإن الخطاب عام فى قوله : « وإن خفتم » للمسلمين ، سواء كانوا أولى أمر أو غيرهم : وذلك لأن الزوجين قد ارتبطا برباط عقد الزواج ، ووجد بينهما من الصلة ما يهتم بالحرص عليه ، ووجد بين أهلهما من وشائج القرابة بالمصاهرة ما لا يصح التساهل فى توهينه وتقطع ما اتصل به ... وعلى كل حال فإيجاب التحكيم فى أمر الزوجين معقول : فإن ما يقع بينهما لو لم يصلح بنحو هذه الطريقة أفضى إلى فساد فى البيوت بين الأولاد والأقارب . ومثل هذا الفساد مما يسرى وينتشر حتى يؤذى الأمة بتمامها فى صلاتها بعضها مع بعض ، كما شوهد ذلك عند إهمال هذا الحكم الجليل من زمن طويل حتى كأنه لم يرد فى التنزيل . فإن كان ذلك الكاتب الفرنسوى يعنى هذا الأصل ويشير إليه ، ويريد أن يقيس به ما يقع بين العملة ، فذلك رأيه وحده . والسلام » .

٦ — « وصية سياسية »

فى مايو سنة ١٩٠٥ ، أملى الأستاذ الإمام ، باللغة الفرنسية ، رسالة طريفة بسط فيها آراءه وآماله فى التربية والتعليم ، وأدلى بمقترحاته فى إصلاح نظم الإدارة والقضاء فى مصر . وفى ديسمبر من تلك السنة نشر المسيو « دو جرڤيل » عن مصر الحديثة مؤلفاً ضخماً ، ذيله ببضع رسائل عن شخصيات مصرية كبيرة . ومن بينها هذه الرسالة التى أملاها الأستاذ الإمام قبل وفاته بنحو شهرين . وقد نشرها « دو جرڤيل » بعنوان « وصية سياسية للمرحوم محمد عبده مفتى الديار المصرية » . والذى يعنينا هنا من رسالة المصلح المصرى إلى المؤلف الفرنسى إنما هو قسمها الأول الذى تحدث فيه الشيخ عن الشؤون المصرية حديثاً عرض فيه بالنقد لسياسة التعليم التى كانت تتبعها حكومات ذلك العهد ، فنادى ، لأول مرة فى مصر ، بمجانية التعليم ، ومكافحة الأمية ، وإنشاء « جامعة مصرية » تكون مهمتها إعداد بيئة ثقافية عالية ، وإذاعة روح البحث العلمى الخالص . قال ، رحمه الله ، ما نترجمه فيما يلى :

« تنفق الحكومة المصرية على التعليم ٢٠ ألفاً من الجنيهات ، فى حين أن ميزانيتها التى تبلغ اثنى عشر مليوناً ، تسمح لها بأن تخصص للتعليم ما يزيد على ذلك المبلغ الضئيل . ثم إن الحكومة تزيد المصروفات التى تدفعها العائلات لتعليم أبنائها . وقد سارت الحكومة على زيادة المصروفات المدرسية سيراً مطرداً ، حتى أصبح تعليم الأبناء عبئاً يرهق كواهل الطبقة المتوسطة فى الأمة . وإذا استمرت الحكومة على تلك الخطة أصبح التعليم كله ضرباً من الترف لا يستطيعه إلا الموسرون . ومن مبادئ الحاكمين عندنا أن أولاد الفقراء لا حق لهم فى التعليم : وهو مبدأ ينادون به جهاراً فى أحاديثهم ، وفى كتبهم ، وفى تقاريرهم ...

« وقد نسلّم معهم إلى حد ما بأن رب الأسرة الذى يخصص جزءاً من دخله لتعليم أبنائه يكون فى الغالب حريصاً على ألا يضيع عليه ماله ، ويكون معنياً بالإشراف على أبنائه إشرافاً فعلياً ، حتى ينتفعوا بتعليم يؤوده ويكلفه المال الكثير . ولكن القول ، من أجل هذا ، بأن كل تعليم مجانى عقيم ، هو زعم غير مقبول ، ولا تؤيده التجربة : فالواقع أنه منذ عهد محمد على إلى سنة ١٨٨٢ ،

كاد أن يكون دخول المدارس المصرية مجانياً كله ، ولم تحل تلك المجانية دون أن تخرج المدارس طائفة من الرجال تعلّموا تعليما صحيحاً ، وأغلبهم ينتمون إلى أفقر طبقة فى الأمة . على أن كثيراً من بلاد أوربا قد جعلت التعليم مجانياً ، ولم تجد على نفسها من ذلك ضيراً . ولكن ما عسى أن تنفع تجربة الماضى وأمثلة البلاد الأوربية إذا كان أولو الأمر فى حكومة مصر قد ركبوا رؤوسهم ، وأبوا أن يفعلوا إلا ما يلائم هواهم !

« ومن المشاهد المؤلمة المتكررة كل عام أن ترى الآباء والأمهات يطوفون بأبنائهم على وزارة المعارف ، راجين مستعطفين ، متوسلين بإظهار ما هم عليه من رقة الحال ، أو بما يكون قد قدمه أفراد عائلاتهم إلى الدولة من خدمات ، مؤملين بعد ذلك كله أن تلين الشفاعة قلوب الحاكمين ، فيثنوا جموح مبدئهم ولو مرة ، ويقبلوا أبناء الفقراء فى المدارس مجاناً . ولكن أولئك الآباء يضطرون آخر الأمر إلى أن يعودوا إلى قراهم خائبين قانطين ساخطين ، لايدرون ماذا يصنعون بأبنائهم الصغار الأعزاء ، الذين بنوا لمستقبلهم قصور الآمال .

« ما العمل ؟ يقول لنا البعض إن فى مصر أغنياء يستطيعون أن ينشئوا مدارس مجانية للفقراء . أى والله ، إن بنى وطننا الأغنياء يستطيعون أن يعملوا ذلك وأكثر منه . ولكن مصر ليس فيها بعدُ محسنون ! ويعوزها على وجه الخصوص المحسنون المستنيرون !

«قد يوجد عندنا من الأغنياء من ينشئون المساجد التى لا ندرى وجه الحاجة إليها ، نظراً إلى كثرة عدد الموجود منها من قبل . ويوجد من الأغنياء من يرصدون جزءا من أموالهم وقفاً على ولىّ من الأولياء ! ولكن همة الأفراد عندنا لم تتجه إلى التعليم ، وقد لبث شعبنا حقبةً طويلة من الزمان معتمداً على الجماعة فى كل شىء .

« فإذا نظرنا الآن إلى التعليم الحكومى من حيث قيمته ، اضطررنا إلى أن

نلاحظ أنه لا يكاد يؤهل رجلاً لممارسة حرفة مستقلة يكسب بها عيشه ؛ ومن المستحيل أن ينهض هذا التعليم بإعداد عالم أو كاتب أو فيلسوف ، فضلاً عن إعداد نابغة . وكل ما لدينا من المدارس التى تمثل التعليم العالى فى مصر ، إنما هى مدرسة الحقوق والطب والهندسة . وأما بقية الفروع التى يتألف منها العلم الإنسانى فقد ينال المصرى منها أحياناً صوراً سطحية فى المدارس الإعدادية ، ويكاد يكون من المستحيل أن يتقن منها شيئاً ؛ وهو فى الغالب مُكرَه على أن يجهلها جهلاً تاماً : ذلك شأن علم الاجتماع وفروعه كالتاريخ والأخلاق والاقتصاد ؛ وذلك شأن الفلسفة القديمة والحديثة ، والآداب العربية والأوربية ، والفنون الجميلة أيضاً ، كل ذلك مجهول لا يدرّس فى مدرسة مصرية .

« ونتيجة ذلك أن فى مصر قضاةً ومحامين وأطباء ومهندسين ، تتفاوت كفاياتهم فى ممارسة مهنهم . ولكنك لا تجد فى الطبقة المتعلمة الرجلَ الباحث ولا المفكر ولا الفيلسوف ، ولا العالم ؛ لا ترى الرجل ذا العقل الواسع ، والنفس العالية ، والشعور الكريم ، ذلك الذى يرى حياته كلها فى مثل أعلى يطمع فيه ويسمو إليه .

« والخلاصة أن الخطة التى رسمتها الحكومة ، والتى يبدو أنها مصممة على ألا تحيد عنها ، هى تشجيع التعليم المختصر فى المدارس الصغيرة التى تسمى « كتاتيب » ، حيث يتعلم الأولاد الكتابةَ والقراءةَ وقواعد الحساب الأربع ، ثم شدة التضييق فى نشر التعليم الثانوى والتعليم العالى .

« والمصريون مقتنعون أن الذين يدبّرون شؤونهم العامة لا يعملون كل ما يستطيعون لرفع المستوى الأخلاقى والثقافى عند الأجيال الجديدة . وهذا الموقف مما يؤسف له من جميع الوجوه : إنه سيخلق فى الرأى العام — عاجلاً أو آجلاً — تياراً من التذمر والسخط . ولسنا ندرى ما المنفعة التى تعود على الإنجليز من تركهم معتقداً كهذا يرسخ فى أذهان الوطنيين ... »

٧ — الصور والتماثيل فى نظر الإسلام

ثبت هنا بعض ما دوّنه الأستاذ الإمام ، إبان رحلته إلى أوربا وجزيرة صقلية صيف سنة ١٩٠٢ . فلمناسبة وصفه لدور الآثار فى بالرم (عاصمة صقلية) ، بيّن فوائد الصور والتماثيل وحكم الشرع الإسلامى فيها ، وأنه لا خطر فيها على العقيدة ، ولا مظنة شرك أو فتنة ، وأن الإسلام أبعد من أن يحرمها بعد ثبوت فوائدها ، لأن هذا الدين جاء نصيراً للعلم والمدنية الصحيحة ، خبيراً بمطالب الحياة الانسانية الراقية ، فقال :

« لهؤلاء القوم حرص غريب على حفظ الصور المرسومة على الورق والنسيج ، ويوجد فى دار الآثار عند الأمم الكبرى ما لا يوجد عند الأمم الصغرى كالصقليين مثلاً ، يحققون تاريخ رسمها واليد التى رسمتها . ولهم تنافس فى اقتناء ذلك غريب ، حتى أن القطعة الواحدة من رسم « روفائيل » مثلاً ربما تساوى مئين من الآلاف فى بعض المتاحف . . وكذلك الحال فى التماثيل . وكلما قدم المتروك من ذلك كان أغلى قيمة ، وكان القوم عليه أشد حرصاً .

« هل تدرى لماذا ؟ إذا كنت تدرى السبب فى حفظ سلفك للشعر وضبطه فى دواوينه ، والمبالغة فى تحريره ، خصوصاً شعر الجاهلية ، وما عنى الأوائل رحمهم الله بجمعه وترتيبه ، أمكنك أن تعرف السبب فى محافظة القوم على هذه المصنوعات من الرسوم والتماثيل : فإن الرسم ضرب من الشعر الذى يُرى ولا يُسمع ، والشعر ضرب من الرسم الذى يُسمع ولا يُرى .

« إن هذه الرسوم والتماثيل قد حفظت من أحوال الأشخاص فى الشئون المختلفة ، ومن أحوال الجماعات فى المواقع المتنوعة ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية : يصورون الإنسان أو الحيوان فى حال الفرح والرضى والطمأنينة والتسليم . وهذه المعانى المدرجة فى هذه الألفاظ متقاربة ، لا يسهل عليك تمييز بعضها من بعض ؛ ولكنك تنظر فى رسوم مختلفة فتجد الفرق ظاهراً باهراً : يصورونه مثلاً فى حالة الجزع والفزع ، والخوف والخشية . والجزع والفزع

مختلفان فى المعنى ، ولم أجمعهما هنا طمعاً فى جمع عينين فى سطر واحد ، بل لأنهما مختلفان حقيقةً . ولـكنك ربما تعتصر ذهنك لتحديد الفرق بينهما و بين الخوف والخشية ، ولا يسهل عليك أن تعرف متى يكون الفزع ومتى يكون الجزع ، وما الهيئة التى يكون عليها الشخص فى هـذه الحال أو تلك . وأما إذا نظرت إلى الرسم ، وهو ذلك الشعر الساكت ، فإنك تجد الحقيقةَ بارزة لك تتمتع بهـا نفسك ، كما يتلذذ بالنظر فيها حسك . فحفظ هذه الآثار حفظ للعلم فى الحقيقة ، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها .

« ربما تعرض لك مسألة عند قراءة هذا الـكلام ، وهى ما حكم هذه الصور فى الشريعة الإسلامية ، إذا كان القصد منها ما ذُكر من تصوير هيئات البشر فى انفعالاتهم النفسية أو أوضاعهم الجثمانية ؟ هل هذا حرام أو جائز أو مكروه أو مندوب أو واجب ؟

« فأقول لك إن الراسم قد رسم ، والفائدة محققة لا نزاع فيها . ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد مُحى من الأذهان . فإما أن تفهم الحـكم من نفسك بعد ظهور الواقعة ، وإما أن ترفع سؤالاً إلى المفتى وهو يجيبك مشافهةً . فإذا أوردت عليه حديث : « إن أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون » أو ما فى معناه مما ورد فى الصحيح ، فالذى يغلب على ظنى أنه سيقول لك إن الحديث جاءَ فى أيام الوثنية ، وكانت الصور تتخذ فى ذلك لسببين : الأول اللهو ، والثانى التبرك بمثال من تُرسم صورته من الصالحين . والأول مما يبغضه الدين ، والثانى مما جاء الإسلام لمحوه ؛ والمصور فى الحالين شاغل عن الله أو ممهد للإشراك به . فإذا زال هذان العارضان ، وقصدت الفائدة كان تصوير الأشخاص بمنزلة النبات والشجر فى المصنوعات ؛ وقد صُنع ذلك فى حواشى المصاحف وأوائل السور ، ولم يمنعه أحد من العلماء ، مع أن الفائدة فى نقش المصاحف موضع النزاع .

« وأما فائدة الصور فمما لا نزاع فيه على الوجه الذى ذكر . . . ولا يمكنك أن تجيب المفتى بأن الصورة على كل حال مَظنّة العبادة : فإنى أظن أنه يقول لك إن لسانك أيضاً مظنة الكذب ، فهل يجب ربطه ، مع أنه يجوز أن يصدق ، كما يجوز أن يكذب ؟

« وبالجملة إنه يغلب على ظنى أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرّم وسيلةً من أفضل وسائل العلم ، بعد تحقق أنه لا خطر فيها على الدين ، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل . . . »

---

٨ — إلى تولستوى

فى سنة ١٩٠١ قامت قيامة الإكليروس الروسى على المصلح الاجتماعى والروائى الكبير « ليون تولستوى » ، وحكمت عليه الكنيسة الاورثوذكية القيصرية بالحرمان ، لنشره كتاب « البعث » ، وإنكاره ألوهية المسيح ، مخالفاً بذلك تعاليم الكنيسة الشائعة . فأرسل إليه الأستاذ الإمام هذه الرسالة الجميلة :

« أيها الحكيم الجليل مسيو تولستوى

« لم نحظَ بمعرفة شخصك ، ولكنا لم نحرم التعارف مع روحك . سطع علينا نور من أفكارك ، وأشرقت فى آفاقنا شموس من آرائك ، ألّفت بين نفوس العقلاء ونفسك .

« هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التى فطر الناس عليها ، ووقفك على الغاية التى هدَى البشر إليها ، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل ، ولأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه ، وسعياً يبقى به ويربى جنسه . وشعرت بالشقاء الذى نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة ، وبما استعملوا قواهم — التى لم يمنحوها إلا ليسعدوا بها — فيما كدر راحتهم وزعزع طمأنينتهم .

« ونظرتَ نظرة فى الدين مزقت حجب التقاليد ، ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد ؛ ورفعتَ صوتك تدعو الناس إلى ماهداك الله إليه ، وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه .

« فكما كنتَ بقولك هادياً للعقول ، كنت بعملك حاثاً للعزائم والهمم . وكما كانت آراؤك ضياءً يهتدى به الضالون ، كان مثالك فى العمل إماماً يقتدى به المسترشدون . وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء ، كان مدداً من عنايته للضعفاء والفقراء .

وإن أرفع مجد بلغتَه ، وأكبر جزاء نلته على متاعبك فى النصح والإرشاد هو هذا الذى سماه الغافلون بالحرمان والإبعاد . فليس ما حصل لك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس أنك لست من القوم الضالين . فاحمد الله على أن فارقوك فى أقوالهم ، كما كنت فارقتهم فى عقائدهم وأعمالهم .

« هذا وإن نفوسنا لشيّقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك ، فيما تستقبل من أيام عمرك . وإنا نسأل الله أن يمد فى حياتك ، ويحفظ عليك قواك ، ويفتح أبواب القلوب لفهم قولك ، ويسوق النفوس إلى التأسى بك فى عملك ، والسلام » .

المراجع

المراجع

١ — مؤلفات محمد عبده :

(ا) مؤلفات مطبوعة (بحسب تاريخ تأليفها) :

١ — « رسالة الواردات » القاهرة ١٨٧٤ . الطبعة الأولى ضمن : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » الجزء الثانى ، القاهرة ١٩٠٨ ص ١ — ٢٥ ؛ والطبعة الثانية منفصلة ، القاهرة ، مطبعة المنار ١٩٢٥ .

٢ — « حاشية » على شرح الدوانى لـكتاب « العقائد العضدية » للإيجى ، القاهرة ١٨٧٦ . الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية ، القاهرة ١٩٠٥ .

٣ — « العقيدة المحمدية » القاهرة ١٨٧٧ ؛ الطبعة الأولى مع « رسالة الواردات » ؛ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٢٥ .

٤ — « العروة الوثقى » باريس ١٨٨٤ . مجموعة مقالات كتبها محمد عبده تحت إشراف جمال الدين الأفغانى ؛ مطبوعة بمطبعة التوفيق ، بيروت ١٩١٠ ؛ الطبعة الثالثة ، بالمطبعة الأهلية ، بيروت ١٩٢٣ مع مقدمة للشيخ مصطفى عبد الرازق .

٥ — « حديث سياسى مع مندوب جريدة « بال مال جازيت » لندن عدد ١٧ أغسطس ١٨٨٤ . الحديث منشور كذلك فى كتاب بلنت : « غوردون فى السودان » لندن ١٩١١ — انظر الترجمة العربية للحديث بقلم الدكتور عثمان أمين فى مجلة « الثقافة » عدد ٦ أغسطس ١٩٤٠ .

٦ — « شرح كتاب نهج البلاغة » ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٨٨٥ . وقد طبع الشرح مرات عديدة فى القاهرة .

٧ — الترجمة العربية لرسالة « الرد على الدهريين » للسيد جمال الدين الأفغانى ، مع مقدمة بقلم محمد عبده عن جمال الدين ، الطبعة الأولى بيروت سنة ١٨٨٦ . وقد أعيد طبع هذه الرسالة مرات كثيرة . وقد ظهرت الطبعة الأخيرة لناشرها السيد محمد فؤاد منقارة الطرابلسى ، مصدرة بمقدمة عن السيد جمال الدين بقلم الدكتور عثمان أمين ، القاهرة ١٩٤٧ .

٨ — « شرح مقامات بديع الزمان الهمذانى » ، بيروت ١٨٨٩ .

٩ — « رسالة التوحيد » الطبعة الأولى ، بالمطبعة الأميرية ببولاق ١٨٩٧ ؛ وطبعت

بعد ذلك مع تعليقات للسيد رشيد رضا ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٠٨ ؛

١٠ — شرح كتاب « البصائر النصيرية » فى المنطق لعمر بن سهلان الساوى ، الطبعة الأولى ، المطبعة الأميرية ، بولاق ١٨٩٨ .

١١ — « المخصص » لابن سيده ؛ كتاب لغوى ضخم يقع فى ١٧ مجلداً ، حققه محمد عبده والشنقيطى ، وطبع ابتداء من ١٨٩٨ .

١٢ — « تقرير فى إصلاح المحاكم الشرعية » مطبعه المنار ، القاهرة ١٩٠٠ .

١٣ — « الإسلام والرد على منتقديه » . مجموعة مقالات لمحمد عبده وغيره من « حماة الإسلام » نشرها محمد أمين الخانجى ، مطبعة التوفيق الأدبية ، القاهرة ١٩٠٩ ظهرت مقالات محمد عبده أولاً فى « المؤيد » مايو ١٩٠٠ ، رداً على مقالات «هانوتو» المنشورة فى «جورنال دو بارى» . وقد ترجم طلعت حرب (بك) هذه المقالات إلى الفرنسية ونشرها بعنوان : «أوربا والإسلام» القاهرة ١٩٠٥ *L'Europe et l'Islam*, Le Caire 1905

١٤ — « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » . مجموعة مقالات ظهرت أولاً فى مجلة « المنار » سنة ١٩٠١ ، رداً على مقالات فرح أنطون فى مجلة « الجامعة » . وقد طبعت منفصلة مرات : الطبعة الأولى ١٩٠٢ ، الطبعة الخامسة ١٩٣٨ .

١٥ — « أسرار البلاغة » لعبد القاهر الجرجانى ، صححه محمد عبده . القاهرة مطبعة المنار ١٩٠٢ .

١٦ — « دلائل الإعجاز » لعبد القاهر الجرجانى ، صححه محمد عبده والشنقيطى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٠٣ ؛ الطبعة الثانية مطبعة المنار ١٩١٣ .

١٧ — « تفسير سورة العصر » طبع أولا فى مجلة « المنار » ، ثم ظهر فى طبعات مستقلة : الطبعة الأولى ، مطبعة المنار ١٩٠٣ ، الطبعة الثالثة ١٩٢٦ . وتحتوى هذه الطبعة على محاضرة للأستاذ الإمام عن « العلوم الإسلامية والتعليم » .

١٨ — « حديث فلسفى مع هربرت سبنسر » عن الله والحق والقوة ... (وقع الحديث فى صيف سنة ١٩٠٣ فى برايتون بانجلترا) وسجل الحديث بلنت فى كتابه «مذكراتى» المجلد الثانى ص٦٩ بع Blunt, *My Diaries*, II, p. 69.

١٩ — « تفسير جزء عم » تم تأليفه فى جنيفا (سويسرا) فى ٢٣ أغسطس ١٩٠٣ وطبع على نفقة الجمعية الخيرية الإسلامية ، القاهرة ١٩٠٤ ؛ الطبعة الثالثه مطبعة مصر ١٩٢٢ .

٢٠ — « تفسير سورة الفاتحة » (ويليه ثلاث مقالات مهمة عن حرية الأفعال الإنسانية

وقصة الغرانيق ، ومسألة زينب) القاهرة ١٩٠٥ ؛ الطبعة الرابعة ، مطبعة المنار ١٩٢٦ .

٢١ — « تفسير القرآن الحكيم » المعروف باسم « تفسير المنار » بدأه الأستاذ الإمام ، وبوفاته وقف التفسير عند الآية ١٢٥ من سورة «النساء» ، وأتمه رشيد رضا .

٢٢ — « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » الجزء الثانى (المنشآت) جمعه السيد رشيد رضا ، وهو مجموعة فصول وأحاديث ومقالات أنشأها محمد عبده فى مختلف الموضوعات الإصلاحية وظهرت فى الصحف والمجلات العربية . مطبعة المنار ، الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ (١٩٢٦)

٢٣ — « رسائل سياسية إلى بلنت » أرسلها الإمام إلى صديقه الكاتب الشاعر الانجليزى « ولفرد بلنت » فى صيف سنة ١٩٠٤ عن آرائه فى النظام السياسى المقترح لمصر . نشرت هذه الرسائل مترجمة إلى الإنجليزية فى كتاب بلنت : « التاريخ السرى للاحتلال الإنجليزى لمصر » لندن ١٩٠٧ (فى التذليل ص ٦٢٤ — ٦٢٨) W.S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London 1907, (p. 624-628)

قارن : رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » جـ ١ ص ٨٩٨ — ٩٠٨

٢٤ — « فتوى اجتماعية » فى مسألة العمال وأصحاب الأعمال . نشرها فرح أنطون ، فى مجلة « الجامعة » التى كان يحررها ، ونشرها ضمن مجموعة مقالات بعنوان : « فلسفة أبى جعفر بن طفيل » الإسكندرية ١٩٠٤ (ص ١٢ — ١٦) . وقد نشرناها فى هذا الكتاب ضمن « مأثورات الأستاذ الإمام » .

٢٥ — « وصية سياسية » خواطر أملاها الأستاذ الإمام بالفرنسية عن التعليم والإدارة والقضاء فى مصر ، ونشرها « دو جرفيل » فى كتابه « مصر الجديدة » باريس ١٩٠٥ (ص ٢٠١ — ٢٠٨)

de Guerville, *La Nouvelle Egypte*, Paris 1905, p. 201 — 208.

وقد نشرنا قسما منها فى هذا الكتاب ضمن « مأثورات الأستاذ الإمام » .

* * *

(ب) مؤلفات مخطوطة موجودة :

١ — « رسالة فى علم الوضع » تقع فى نحو عشر صفحات بخط محمد عبده نفسه ، وهو خط دقيق (والمخطوط تحت يدى)

٢ — « فى المنطق للشيخ » وهى خلاصة دروس لمحمد عبده ، وعلى الخصوص شرح له على منطق التفتازانى فى كتابه « تهذيب المنطق » . وهذه الخلاصة مكتوبة بخط أحد المستمعين فى الغالب (والمخطوط عندى)

٣ — « دروس دار الإفتاء » وهى خلاصة دروس كان يلقيها الأستاذ الإمام فى دار الإفتاء بالأزهر . وقد جمع خلاصتها الشيخ أحمد محمد الحمصانى ، أحد تلاميذه السوريين . وهذه المذكرات التى كتبت فى ٢٠ ربيع الثانى سنة ١٣٥٠ (سبتمبر ١٩٣١) ، وربما إجابة تطلب رشيد رضا ، تقع فى ثلاث عشرة صفحة من الحجم الكبير (المخطوط تحت يدى) .

٤ — « التربية » لهربرت سبنسر ، وقد ترجمه محمد عبده عن النسخة الفرنسية (هذا المخطوط فى حوزة الأستاذ الأديب راشد رستم ، وقد حققه وقابله بالنسخ الفرنسية ، والمأمول أن يشرع فى نشره قريباً) .

* * *

(ح) مؤلفات مخطوطة مفقودة كلها أو بعضها :

لمحمد عبده مؤلفات أخرى لم تنشر وقد ضاع أكثرها . ونذكر منها ، على قول السيد رشيد رضا ، ما يلى :

١ — « رسالة فى وحدة الوجود »

٢ — « تاريخ اسماعيل باشا »

٣ — « فلسفة الاجتماع والتاريخ » . وهو مؤلف كان يحتوى على محاضرات محمد عبده فى مدرسة دار العلوم ، عن أنظار ابن خلدون فى الاجتماع ، ألقيت فيما بين سنتى ١٨٧٨ — ١٨٧٩

٤ — « نظام التربية المصرية »

٥ — « تاريخ أسباب الثورة العرابية » . وقد ظهر جزء من هذا التاريخ فى كتاب رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » الجزء الأول ، ص ١٥٩ وما بعدها . ونشرت أجزاء مختلفة منه فى كتب « بلنت » وكذلك فى رسالة الدكتور محمد صبرى عن « نشأة الروح القومية المصرية » باريس ١٩٢٤ .

* * *

٢ — مراجع عن سيرة محمد عبده :

(ا) مراجع باللغة العربية

١ — محمد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده » الجزء الأول ، القاهرة ١٩٣١ ، ويقع فى ١١٣٤ صفحة من القطع الكبير . وهو أهم وأوفى مرجع عن سيرة محمد عبده .

٢ — محمد رشيد رضا : « تاريخ الأستاذ الإمام » الجزء الثالث ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٠٦ وهو مجموعة من أقوال الهيئات والصحف والمجلات فى مراثى الأستاذ الإمام .

٣ — رشيد رضا : « ملخص سيرة الأستاذ الإمام » نشر تباعاً فى مجلة « المنار » المجلد الثامن (١٩٠٥) .

٤ — جرجى زيدان : « مشاهير الشرق » ج ١ ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩١٠ ص ٢٨١ وما بعدها .

٥ — « الاحتفال بإحياء ذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده » ، بدار الجامعة المصرية فى ١١ يوليو سنة ١٩٢٢ ، مطبعة المنار ، القاهرة ١٩٤٠ هـ يقع فى ٧٠ صفحة من القطع الكبير ، ويحتوى على كلمات للأساتذة محمد بخيت ، وأحمد لطفى السيد ، ومصطفى عبد الرازق ، ومنصور فهمى ، وحافظ ابراهيم ، ومحمد رشيد رضا ، وعلى سرور الزنكلونى ، مع مقالات أخرى نشرت لمناسبة الاحتفال .

٦ — مصطفى عبد الرازق : الأستاذ الإمام ، مقال ظهر فى « السياسة الأسبوعية » بعددى ٢٦ مارس و ٤ يونيه ، القاهرة ١٩٢٧

٧ — مصطفى عبد الرازق : « سيرة محمد عبده » فى الطبعة الثالثة من مجلة « العروة الوثقى » ، القاهرة ١٩٢٨ :

٨ — أحمد الشايب : « محمد عبده » ، الإسكندرية ١٩٢٩ .

٩ — « إحياء ذكرى الإمام محمد عبده » خطب الدكتور حسين هيكل والشيخ مصطفى عبد الرازق وغيرهما فى مناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثين لوفاة محمد عبده . نشرت فى « الأهرام » فى ١٢ يوليو سنة ١٩٣٥

١٠ — عبد الوهاب النجار : « صفحة مطوية من حياة محمد عبده فى بيروت » فى مجلة « دار العلوم » عدد نوفمبر ١٩٣٥ .

١١ — مصطفى عبد الرازق : « أثر المرأة فى حياة الشيخ محمد عبده » نشرت فى مجلة « الشباب » عدد ١٧ فبراير سنة ١٩٢٦

١٢ — عثمان أمين : «أثر المرأة فى حياة محمد عبده» (مناقشة بعض الآراء التى وردت فى المقال السابق) نشرت فى « الرسالة » عدد ٢٢ فبرير ١٩٣٧

١٣ — أحمد حسد الزيات : « وحى الرسالة » ، القاهر سنة ١٩٤٩ ص ٢٣٦ بع

١٤ — عثمان أمين : « جهاد محمد عبده فى منفاه » مقال فى مجلة « الثقافة » بعددى ٣٠ يولية ١٩٤٠ ، ٦ أعسطس ١٩٤٠

١٥ — محمد مصطفى المراغى : « محمد عبده » مقال فى مجلة « الرسالة » عدد ٢١ يوليه ١٩٤١

١٦ — مصطفى عبد الرازق : « الشيخ محمد عبده والإحسان » مجلة «الراديو المصرى» ٢٦ يولية ١٩٤١

١٧ — عثمان أمين : « مشاهدات محمد عبده فى بالرمو » مقال فى « الأهرام » عدد يونيو ١٩٤٣

١٨ — منصور فهمى : « الإمام الشيخ محمد عبده » مجلة « الراديو المصرى » ٢٤ يولية ١٩٤٣

١٩ — عثمان أمين : « مستطرفات ونوادر عن محمد عبده » مقال فى مجلة « الثقافة » ١٠ أغسطس و ٥ أكتوبر ١٩٤٣

٢٠ — عثمان أمين : « محمد عبده »(الكتاب الخامس من «سلسلة أعلام الإسلام») القاهرة ١٩٤٤

٢٢ — عثمان أمين : « محمد عبده » مقال فى مجلة « الكتاب » يناير ١٩٤٦ .

٢٣ — عبد المنعم حمادة : « الأستاذ الإمام محمد عبده » المكتبة التجارية الكبرى . القاهرة (بدون تاريخ) .

٢٤ — مصطفى عبد الرازق : « محمد عبده » دار المعارف القاهرة ١٩٤٦

٢٥ — أحمد أمين : « زعماء الإصلاح فى العصر الحديث » مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٤٨

٢٦ — قدرى قلعجى : « محمد عبده بطل الثورة الفكرية فى الإسلام » (سلسلة أعلام الحرية) بيروت ١٩٤٨

٢٧ — عثمان أمين : « الشيخ محمد عبده والجلاء » فى مجلة « الإذاعة المصرية » ٢٩ يوليه ١٩٥٠

٢٨ — عثمان أمين : « الإمام محمد عبده » مجلة « صرخة العرب » ديسمبر ١٩٥٥

(ب) مراجع باللغات الأوربية :

1 Max Horten, «Muhammad Abduh, Sein Leben und Sein theologisch - philosophische Gedankenwelt», dans *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, t. XII, Halle, 1916, p. 83-114.

2— H. Lammens, *L' Islam, Croyances et Institutions* Beyrouth, 1926, p. 23 et suiv. et 229-234.

3— Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam*, Paris 1926, vol. V, p. 254—267.

4— A. E. Schmidt, Une notice sur Abduh, dans la Préface pour : *Palermo Sizlien. Die Reisenotizen des Schich Muhammad Abduh*, Tashkent, 1927.

5— Richard Hartmann, "Die Krisis des Islam", dans *Morgenland Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*, Leipzig, 1928, fascicule 15, p. 13 et suiv.

6— Krachkovsky, Notice sur Abduh et la litterature arabe moderne, dans la préface au recueil d'Ode-Vasilieva, *Proben der neu-arabischen Litteratur* (1880-1925); traduction allemande de la préface de Krachkovsky par Kampffmeyer, dans *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache*, (1928), XXXI, 2, p. 180—199.

7— Bergsträsser, "Islam und Abendland", dans *Auslandstudien*, IV, Königsberg, 1929, p. 15 et suiv.

8— Charles Adams "Muhammad Abduh the reformer", dans *The Moslem World*, XIX (1929), p. 254.

9— Gibb and Berg, dans *Whither Islam* ? London 1932 (passim).

10— Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933.

كتاب شارلز أدمس لا غنى عنه لدراسة حياة محمد عبده وأعماله . وتقع سيرة محمد عبده في نحو مائة صفحة . انظر تقرير « جب » Gibb عنه في :

Bulletin of the School of Oriental Studies, VII, p. 431 — 433.

11— J. Schacht, art. "Muhammad Abduh", dans *l'Encyclopédie de l' Islam*, III, (1933), p. 723—726.

12— Hans Kohn, "Muhammad Abdu", dans *Encyclopadia of Social Sciences*, vol. X, 1933, p. 571.

13— Osman Amin, «Mohammed Abdou» art. dans *La Revue du Caire*, Février 1943.

14— Osman Amin, «*Muhammad Abduh*, translated from the Arabic by Charles Wendell (American Council of Learned Societies,) Washington 1953.

* * *

٣ — مراجع عن أفكار محمد عبده :

(ا) مراجع باللغة العربية :

١ — عثمان أمين : « محمد عبده وتعدد الزوجات » مقال فى مجلة « الثقافة » ٣ يونيه ١٩٤١

٢ — عثمان أمين : « محمد عبده وإصلاح الأزهر » مقال فى مجلة « الرسالة » ١٤ ابريل ١٩٤١

٣ — عثمان أمين : « خواطر عن محمد عبده الفيلسوف » مقال فى مجلة « الثقافة » عدد ١٥ يوليو ١٩٤١

٤ — عثمان أمين : « الإنسانية والحرب فى نظر محمد عبده » مقال فى « الثقافة » عدد ٢٢ يوليو ١٩٤١

٥ — عثمان أمين : « محمد عبده فيلسوف الحرية » مقال فى « الثقافة » عدد ١٤ يوليو ١٩٤٢

٦ — عثمان أمين : « لمناسبة مشروع بقردج : فتوى للشيخ محمد عبده فى مسألة العمال وأرباب الأعمال » مقال فى جريدة « الأهرام » عدد ٣ مارس ١٩٤٣

٧ — عثمان أمين : « محمد عبده المصلح الأخلاق » مقال فى « الثقافة » عدد ١٣ يوليو ١٩٤٣

٨ — عثمان أمين : « محمد عبده والدفاع عن الإسلام » مقالان فى « مجلة الأزهر » (الجزء العاشر المجلد ١٤ والجزء الأول المجلد ١٥)

٩ — عثمان أمين : « محمد عبده نصير الحرية » مقال فى مجلة « العلوم » يناير وفبراير ١٩٤٤

١٠ — عثمان أمين : « الإمام وتفسير القرآن » مقالان فى « مجلة الأزهر » (الجزء الخامس المجلد ١٥ والجزء السابع المجلد ١٥) .

١١ — عثمان أمين : « هل تتحقق آمال الأستاذ الإمام ؟ » مقال فى « الأهرام » ١٠ يوليو ١٩٤٤

١٢ — عثمان أمين : « الإمام محمد عبده وأهل التصوف » مقال فى « الثقافة » ١١ يوليو ١٩٤٤

١٣ — عثمان أمين : « جوانب مجهولة من فلسفة محمد عبده » مقال فى مجلة « المنتدى » الفلسطينية ، يوليو ١٩٤٥

١٤ — عثمان أمين : « صوت الأستاذ الإمام » مقال فى « منبر الإسلام » أغسطس ١٩٤٨

١٥ — عثمان أمين : « محمد عبده والجلاء » مجلة الاذاعة المصرية ، ٢٩ يوليو ١٩٥٠

١٦ — عثمان أمين : « الصور والتماثيل فى رأى الأستاذ الإمام» مقال فى «الأهرام» ١٣ أغسطس ١٩٥٠

١٧ — عثمان أمين : « الحسن والقبح فى رأى الإمام » مجلة الإذاعة المصرية ٨ سبتمبر ١٩٥١

١٨ — عثمان أمين : « محمد عبده ناقد المجتمع المصرى » مجلة الإذاعة المصرية ، ١١ يوليو ١٩٥٢

١٩ — عثمان أمين : « محمد عبده من رواد الحركة الإصلاحية فى العصر الحديث » مقال فى مجلة « الوعى » القاهرة ، اكتوبر — نوفبر ١٩٥٢

٢٠ — عثمان أمين : « محمد عبده والسياسة » مقال فى «الأهرام» ١٥ يوليو ١٩٥٣

٢١ — عثمان أمين : « كان محمد عبده فيلسوف مصلحاً » مقال فى جريدة « الزمان » ، ١١ أبريل ١٩٥٤

* * *

(ب) مراجع باللغات الأوروبية

1— Max Horten, «Muhammad Abduh, sein Leben uud seine theologish-philosophische Gedankenwelt», dans *Beiträge zur Kenntnis des Orients*, t. XIV, Halle, 1917, p, 74-128.

2— Goldziher, *Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leiden 1920. (chapitre intitulé : Der Islamische Modernismus).

انظر الترجمة العربية لهذا الـكتاب القيم بقلم الدكتور عبد الحليم النجار بعنوان « مذاهب التفسيرالإسلامى » (مكتبة الخانجى ١٩٥٥)

3 — Laura Veccia Vaglieri, *Apologie de l'Islamisme*, traduction française de Maxime Formont, Paris, Editions Nilsson. (sans date).

4 — Bernard Michel et Mustapha Abdel Razek, *Cheikh Mohammed Abdou : Rissalat al Tawhid*, Paris 1925. (Introduction, p. XLIII-LXXXIII)

5 — François Bonjean, *Chikh Abdou l'Egyptien*, (roman) Les Editions Rieder, Paris 1929.

6 — Charles Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933. (Exposé des doctrines, p. 104-176).

7 — H. Krämer, «Einige greepen nit de moderne Apologie van den Islam», dans *Tijdschrift voor Indische taal-land en volkenkunde* Batavia, LXXV, 1935, p. 1-35; 165-217.

8 — Esteban Lalor, «Modernisme en Islam : Muhammad Abdou», dans la revue *En terre d' Islam*, novembre 1935, p. 369-376.

9 — M. El Bahay, *Muhammad Abduh, Erziehungsmethode zum national-bewusstsein*, Hamburg, 1946.

10 — H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d' Ibn Taïmiya*, Le Caire 1939. Livre III, chap. III : Ibn Taimiya et le modernisme musulman, p. 541 et suiv.

11 — Osman Amin, *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, Imprimerie Misr, 1944.

12 — Osman Amin, «Muhammad Abduh the reformer», dans *The Moslem World*, April 1946.

13 — Osman Amin, «L'humanisme de Cheikh Mohamed Abdou», dans *Revue des Conférences françaises en Orient*, Le Caire, Juillet 1949.

14 — Osman Amin, «Mohamed Abdou» dans *Cinquante Ans de Littérature Egyptienne*, (*La Revue du Caire*, numéro spécial,) Le Caire 1953.

15 — Osman Amin, «Reflexions sur Mohammad Abdou», dans *L'Egypte Nouvelle*, Le Caire, 20 Mars 1953

16— Osman Amin, «The Humanism of Mohammad Abduh», dans *Progressive Islam*, Amsterdam, April and May 1955.

٤ ـــ مراجع أخرى لحياة محمد عبده وأفكاره .

(ا) باللغة العربية

١ — عبد الكريم سلمان : « أعمال مجلس إدارة الأزهر » ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٩٠٥

٢ — مجموعة من المؤلفين : « إرشاد الأمة الإسلامية إلى أقوال الأئمة فى الفتوى الترنسفالية » الناشر : عبد الحميد البحراوى ، القاهرة سنة ١٣٢٢ ه

٣ — « فتاوى مهمة فى الشريعة الإسلامية . . » مطبعة المنار ، القاهرة ١٣٣١ ه

٤ — محمد باشا المخزومى : « خاطرات جمال الدين الأفغانى ... » بيروت ١٩٣١

٥ — عباس العقاد : « سعد زغلول » القاهرة ١٩٣٦

٦ — أحمد شفيق باشا : «مذكراتى فى نصف قرن » القسم الثانى ، القاهرة ١٩٣٦

(ب) باللغات الأوربية :

1— A. M. Broadley, *How we defended Arabi and his friends*, London 1884.

2— Kassem Amin, *Les Egyptiens* Le Caire 1894.

3— *La Revue Internationale d'Egypte*, Le Caire, Juin 1905, p. 208 et suiv.

4— *The Daily Chronicle*, London 31 Juillet 1905.

5— *Le Temps*, Paris 12 Août 1905.

6— *Journal des Débats*, Paris, 21 Août 1905.

7— W. S. Blunt, *Secret history of the English occupation of Egypt*, London 1907.

8— Cromer, *Modern Egypt*, vol II, London 1908, p. 179-181

9— W.S. Blunt, *Gordon at Khartoum*, London 1911.

10— W. S. Blunt, *My Diaries*, 2 vol., London 1919 -1920.

11— M. Sabry, *La genèse de l'esprit national égyptien*, Paris 1924.

12— Gibb, «Studies in contemporary Arabic literature», dans *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 1929—30.

13— Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Dritter Snpplementband, 1938.

14— Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 2nd Impression, 1950, p. 31—34 et passim.

15— J. Jomier, *Le Commentaire Coranique du Manar*, Paris (Maisonneuve) 1954.

الكشاف

أسماء الأعلام

(ا)

حافظ ابراهيم : ٤٤ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ١٨٩ .

الأبهرى : ٦٦ .

أدمس (تشارلز) : ١٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٩٩ ، ١١٤ ، ١٤١ ، ١٥١ ، ٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ .

أرتين باشا : ٢٥ .

أرسطو : ٦٩ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٦٣ ، ١٨٩ .

شكيب أرسلان : ٢٣ ، ٣٣ ، ٧٩ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٣٣ .

أرمنجون : ٢٥ .

أرنولد (توماس) : ١٧١ .

اسماعيل (الخديو) : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٧ .

الأشعرى : ٦٠ ، ٩٧ ، ١١٢ ، ٢٤٥ ،

ابن أبى أصيبعة : ١٩ .

جمال الدين الأفغانى : ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٨ ، ٩٩ ، ١٣٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣١ .

أفلاطون : ١٤٢ ، ١٦٣ .

محمد إقبال : ٥٩ .

ألكساندر : ٤٦ ، ٢١٠ .

الألوسى : ٢٢١ .

أحمد أمين : ١١ ، ٢٥ ، ٣٨ ، ٩٦ ، ١١٤ ، ١٥٠ .

عثمان أمين : ١٥ ، ٢٥ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٥٤ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١٢٩ ، ١٣٧ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ .

قاسم أمين : ١١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ١٦٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

فرح أنطون : ٣٩ ، ٤٠ ، ٢٤٨ .

الإيجى : ١٣٧ .

(ب)

محمود سامى البارودى : ٣٠ .

فكتورباش : ١٩١ .

مرزا باقر : ٣٢ .

البيلاوى : ١٨٦ .

عبد الحميد بخيت : ٢٢٣ .

إدوارد براون : ٣٢ ، ٤٥ ، ٥٦ .

برج : ٢٢٧ .

برجستريسر : ١٣٤ .

برجسون : ١٢ ، ٦٢ ، ٩٤ ، ١٢٣ ، ١٢٧ .

بهى الدين بركات : ٢١١ .

برنت : ١٤٢ .

برهييه : ٧٦ ، ١١٤ ، ١٣٤ ، ١٧٥ .

برودلى : ٣٠ .

بركلمان : ١٢٠ .

پسكال : ٦٤ ، ٢٣٤ .
سليم البشرى : ١٨٥ ، ١٨٦ .
بقردج : ٢٤٨ .
بلنت : ٢١ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٥ ، ١٢٨ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٢٤ .
محمد البهى : ١٩٣ .
بوترو : ٦٣ ، ٦٤ .
بوجليه : ١١٠ .
بوسويه : ١٠١ ، ١٠٨ ، ١٣٧ .
عبد القادر البيطار : ٢١٩ .
دوبينير : ٢٧ ، ٢٨ .

(ت)

عبد القادر الترمانيني : ٢١٩ .
تشرشل (راندولف) : ٣٢ .
التفتازانى : ٦٩ .
توفيق (الخديو) : ٢٩ ، ١٨٢ .
تولستوى : ٤٤ ، ٢٥٦ .
توما (القديس) : ١٠٧ .
تيلور (إسحق) : ٣٣ .
ابن تيمية : ١٠٢ ، ١٧٤ ، ١٨١ .

(ج)

جب : ٧ ، ١٤٥ ، ٢٠٦ .
عبد القاهر الجرجانى : ٣٨ .
دوجرڤيل : ٤٠ ، ٤١ ، ١٩٧ ، ٢٥١
جلادستون : ٢٤٢ .
الجلال : ١٥٤
جوبلو : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١١٢
الجوزجانى : ١٩ .
ابن الجوزى : ١٥٠ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ٢١٩ .
جولد تسيهر : ١٣ ، ٢١ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٩٢ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١١٤ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ٢٢٨ .
جوميه : ١٦١ ، ٢٢١ .
الجوينى : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٥٠ .
الجيلى : ١٨٠
وليم جيمس : ٥٥ ، ٩١ .
جيوم : ٩٢ ، ١١٢ ، ١١٣ .

(ح)

طلعت حرب : ٣٩ ، ١٠٨ .
طه حسين : ١١ ، ١٢٠ ، ٢٢٣ :
عبد الحميد (السلطان) : ٣٤ .

(خ)

أحمد خاكى : ٢٠٨
خالد محمد خالد : ١١ ، ٢٢٣ .
أبو خطوة : ٣٦ ، ٤٤ .
ابن خلدون : ٥٤ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٥٢ .
محمد خلف الله : ٢٢٣
الخوارزمى : ٦٦
محمد بن الخواجه : ٢٢٥ .

(د)

الشيخ درويش : ٢٠ ، ٢١ .
دلبوس : ٧٨ .
الدوانى : ٥٤ ، ٦٠ ، ٧٩ ، ٩٣ ، ٩٧
ديپرميه : ٢٢٥ .

ديكارت : ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١١٥ ، ١٤٩ ، ٢٣٤ .
دعومبين : ١٤٤

(ر)

رابليه : ٦١ .
فخر الدين الرازى : ٩٢ ، ١٢٢ .
عبد الرحمن الرافعى : ٣٠ .
روس : ١٢٩
رشد رستم : ٤٥ .
ابن رشد : ٦٩ ، ٩٦ ، ١١٤ ، ١١٧ .
محمد رشيد رضا : ١٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ، ١٢٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ٢٠٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٤٣ .
روفائيل : ٢٥٤
رنان : ٢٢ ، ٩٩ ، ١٦٩ .
الرواقيون : ٦٩ ، ٧٦ ، ١٣٠ ، ١٤٢ ، ٢١٦ .
روسو : ١٣٠
رياض باشا : ٢٩ .
ريزنر : ٣١ .

(ز)

سعد زغلول : ١١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١١ .
زكاء الملك : ٢٢٥ ، ٢٢٦ .
جميل صدقى الزهاوى : ٤٥ .
عبد الحميد الزهراوى : ١٠٠ ، ١٧٣ ، ٢١٩ .
أحمد حسن الزيات : ٤٤ ، ٢١١
جرجى زيدان : ٢١ .

(س)

الساوى (عمر بن سهلان) ٥٤ ، ٧٠ .
هارولد سپندر : ١٦ ، ١٨٩ ، ١٩٠ .
هربرت سپنسر : ٤٤ ، ٤٥ ، ١٢٨ ، ١٣٠ .
سپينوزا : ٧٣ ، ١٢٩ .
ستودارد : ٢٣ .
ستورز : ٤٥ ، ٢١٠ .
سقراط : ١٦٣ .
عبد الكريم سلمان : ٤٤ ، ١٧٣ ،
عبد الحليم بن سماية ٢٢٥ .
سنتلانا : ٦٧ .
السنوسى : ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٦
سوريل : ١٢١ .
السوفسطائية : ٨٢ ، ١١٤ .
أحمد لطفى السيد : ١١
ابن سيده : ٣٧ .
ابن سينا : ١٩ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٩٢ ، ١٥٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(ش)

شاخت : ١٤١ .
الشاذلى : ١٨٠ .
شتاين (لودفج) : ٦٦ .
الشربينى : ٥٦ ، ٨٠ .

محمد شرف الدين : ٢٢٣ ، ٢٢٤ .
الشعرانى : ١٧٨ ، ١٨٠ .
أحمد شفيق باشا : ٢٢ ، ١٨٦ .
محمد فتحى الشنيطى : ٧ .
الشهرستانى : ١١١ ، ١١٣ ١١٦ .
الشوكانى : ٥٩ .
شومان : ١١١ .
شيلر : ٥٥ ، ٥٧ ، ٧٣ ، ٩١ ، ١١٠ .

(ص)

الصبان : ١٥٤ .
محمد صبرى : ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ١٢٠ .

(ط)

ابن طملوس : ٦٧ .

(ظ)

الأحمدى الظواهرى : ١٨٣ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢١٤ .
فخر الدين الأحمدى الظواهرى : ٢١٣ ، ٢١٤ .

(ع)

حسن عاصم باشا : ٤٤ .
محمد عاكف : ٢٢٤ .
عباس (الخديو) : ٤٦ ، ٤٧ ٥٧ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٣١ .
حسن عبد الرازق باشا : ٣٧ ، ٤٤ .
على عبد الرازق : ١١ ، ٢٢٣ .
مصطفى عبد الرازق : ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ ، ٥٩ ، ١٣٤ ، ١٤١ ، ٢٠٥ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٨ .
محمد عبد الله عنان : ٢٠ .
أحمد عرابى : ٣٠ ، ٣١ .
ابن عربى : ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨١ .
أبو العلا عفيفى : ٢١٥ .
عباس العقاد : ١١ ، ٢١٠ .
كرد على : ٢١٩ .
محمد على : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥١ .
محمود أبو العيون : ١٨٢ ، ٢١٤ .

(غ)

بطرس غالى باشا : ١٩٥ .
الغزالى : ١٩ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ١٠٦ ، ١١١ ، ١٧٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

(ف)

الفارابى : ٧٠ ، ٧١ ، ١١٤ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ٢١٧ ، ٢١٨ .
فرفريوس : ٦٦ .
فريزر : ١٢٦ ، ١٣٠ .
فشته : ٧٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٦
فنسنك : ١٠٦ .
فوييه : ١١٥ .
جورج فيل : ٢٦ .
فيلون الاسكندرانى : ١٧٥ .

(ق)

جمال الدين القاسمي ٢١٩ ، ٢٢١ .
ميرزا محمد قزويني : ١٧٢ ، ٢٢٦ .

(ك)

القزويني الكاتبي : ٦٥ .
كارادوفو : ٧٠ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١٦٢ ،
كارليل : ١٩١ .
كالفان : ١٠٨ ، ١٦٨ .
كالن : ١٤٣ .
مصطفى كامل : ٢٠٩ .
كانت : ٩٢ ، ١١٨ .
كرومر : ٣٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٦ ، ٨٣ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ . ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ .
كريمر : ٢٦ ، ٢٢٨ ، .
كلفرلي : ٦٥ ، ٦٦ .
مصطفى كمال : ١٩١ .
أوجست كمت : ١٢٠ .
كمفماير : ٢١٩
عبد الرحمن الكواكبي : ٥٦ ، ٢٢١
محمد زاهد الكوثري : ٢١٩

(ل)

لوى لافل : ٥٨ .
ابراهيم اللقاني : ٩٧ .
لالند : ١٣ ، ١١٠ ، ١٢١ .
لاووست : ٣٨ ، ٢٠٩ ، ٢٢٠ ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ .

جوستاف لوبون : ٤٤
لوثر : ١٠٨
لوسياني : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ .

(م)

جرمان مارتان : ٤١ ، ٥٠
ماكدونالد : ٥٠ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٩٧ ، ١١٧ ، ١٧٦
على مبارك باشا : ٢٦
أحمد المحمصاني : ٩٧ ، ١٤٨
أحمد محي الدين : ٢٢٤
محمد المخزومي باشا : ٢٣ ، ٢٥ ، ١٧٠
ابراهيم مدكور : ٥٤ ، ٢١٧
محمد مصطفى المراغي : ٢٠٥ ، ٢١٢
مرتا : ١٤٢
ابن مسكوية : ١٢١
مسينيون : ٤٤ ، ١٠٢ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٨١
عبد القادر المغربي : ٢١٩
مصطفى لطفي المنفلوطي : ٢١١
ميشان (بنوا) : ١٩١
برنار ميشيل : ١٣٤

(ن)

حفني ناصف : ٤٤
ملك حفني ناصف (باحثة البادية) : ٢٠٩
عبد الوهاب النجار : ٣٤
عمر النسفي : ١٠٦
على سامي النشار : ٢١٥
أبو نضارة : ٢٧ ، ٣٢ ، ١٩٠
سليم نقاش : ٢٧

حسونة النواوى : ٨٠ ، ١٨٥

نيكلسون : ١٠٢

(هـ)

هارتمان : ٢٦

هانوتو : ٣٩ ، ٤٥ ، ١٠٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩

ابراهيم الهلباوى : ٣٦

ماكس هورتن : ١٣ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٧

هيجل : ٧٨ ، ١٣٦

سنوك هيرجرونجه : ٢٢٧

محمد حسين هيكل : ١١ ، ٢٠٦

(و)

فريد وجدى : ١١

ولفسون : ١٢٩

ولهاوزن : ١٠٣

ونفيلد : ١٧٣

(ى)

على يوسف : ٤٩

وثائق

١ — صورة من خط الأستاذ الإمام

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ولي الضعفاء إذا رجعوا إليه ونصيرهم إذا اعتمدوا
في أعمالهم عليه وأخلصوا له العمل ومحصوه من شوائب الحيل ولم ييأسوا من رحمته
ولم يبطروا بنعمته والصلاة والسلام على محمد خاتم رسله الهادي إلى الحق وسبله
الداعي إليه بقوله وفعله المؤثر به على نفسه وأهله المعرض عن نعيم الدنيا وجاهه وعلى
آله وصحبه الذين بايعوه وعلى الصراط المستقيم والنهج الواضح تابعوه

وبعد فما أنا ممن تكتب سيرته ولا ممن تذكر للاحتجاج طريقته فإني لم آت ما يؤثر عني
فيذكر ولم يكن لي إلى اليوم أثر يؤثر حتى أكون ممن يتخذ قدوة أو يكون لي في
أسوة. وهذا الذي أجده من استصغار أمري وخفاء أثري وظهور عجزي عن
بلوغ ما يرمي إليه فكري ويطمح إليه نظري لا يمنعني من أن أكتب خطاً شيئاً يتعلق
بحياتي تتوضح فيه بداياتي وشيء من أعمالي بعدها وصفاتي حتى أكون به باقياً عند
من يطالعه بعد مماتي وكنت أقول وقت أصرفه في كتابة أستفيدها خير من زمن
أنفقه في قصة أستعيدها وما الذي عساه يبقى مني وأنا في قومي لم أترك ما يؤثر
عني

ولكن عرض لي أن زرت يوماً بعض معارفي من الأوربيين ممن نظروا في الآفاق
وبحثوا في العوائد والأخلاق وجابوا لذلك الأقطار وركبوا الأخطار و
تجشموا مشاق الأسفار وحققوا في ذلك ونقبوا وكتبوا فيه ما شاءوا
أن يكتبوا فدار الحديث بيننا على شؤون بعض الأمم الحاضرة وما يجري فيها مما أدت
إليه حوادثها الماضية فذكرت لهم ما عندي في ذلك وما أبني عليه رأيي من نبوءات

٢ — شهادة « العالمية » : نالها الشيخ محمد عبده سنة ١٨٧٧ م

العالم اللوذعي الاكمل والنحرير الألمعي الأمثل الشيخ محمد عبده خميرالله الحنفي زيدت فضائله

قد عرض علينا من حضرة مفتي الأنام وشيخ الجامع الأزهر قدوة الأعلام ان أفضل العلماء السادة النقادة حضروا لكم بمجلس الامتحان
الشهاده وبذا احرزتم الدرجة الثانيه من معارج العلوم السامية ومن المعلوم ان العلم جمال لصاحبه وكمال لمن تحلى به في وضوح
مذاهبه سيما علم الشريعة الغراء الباهر الذي يكسب العامل به في الدنيا والآخرة عظيم المآثر ان صاحب شرف النفس وهذبها
وفي حسن المعاملات بدلالة البينات رغبها فهو المقصد الأسنى والفائدة الجليلة الحسنى اذ به مرتبط الدنيا والدين
وهو السبيل لكمال السعادة والسبب المبين واملنا منكم دوام المساعي الوافره لتنال به المقاصد الفاخره ولما سرنا ما وصفتم به
من محاسنه العاليه شكرنا لكم ذلك واصدرنا هذا المرسوم مؤذنا بالدرجة الثانيه ليكون علامة على بلوغ هذه الدرجة
الفاخره وآية على ثناء من له الحمد في الأولى والآخره تحريرا في غرة شهر رجب الفرد لسنة اربع وتسعين ومايتين والف

٣ — رسالة من المستشرق « براون »
إلى الأستاذ الإمام

PEMBROKE COLLEGE.
CAMBRIDGE.

في ٧ ذي القعدة سنة ١٣٢١

استاذنا الاكبر الشيخ العلامة المفضال الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية بعد اداء مراسم الحمد و الثناء و اظهار مراتب اخلاصي واحترامي لحضرتكم السامية اشكركم على تشريفكم اياي بالكتاب الذي شرفتني بارساله و اعرض انني بحمد الله في احسن الاحوال وكذا الشيخ حسن توفيق الذي ما زال يصاحبني منذ اربعة شهور و نصف و قد بلغ عدد طلابنا الذين يشتغلون بتحصيل اللغة العربية الشريفة العشرين او يناهز و قد ترقوا كثيرا وارجو ان يبلغوا بعد وصولهم الى مصر درجة في العلم و العمل فوق درجتي و ان يخدموا اهل مصر خدمة جيدة و ان يطلعوا على شيء من محاسن العرب وشرف لسانهم

و نحن نبذل جهدنا فى ذلك لا اكاد اجد فرصة
لسائر اشغالى و مراسلة اصدقائى ، حضرتك تكون
قد رأيت فى الجرائد موت هذا الرجل العظيم الذى
لاقيته فى السنة الماضية حين تشريفك الادنا
اعنى الفيلسوف الكبير هربرت إسپنسر و رأيت
فى الجرائد انه سيطبع عن قريب ما قد كتب فى
ترجمة حاله و لا شك انه سيكون كتاباً عظيماً
مفيداً ، و فى هذه الايام قد طبع فى مدينة ليدن
كتاب الشعر و الشعراء لابن قتيبة و ان شاء الله
سأرسل نسخة منه الى حضرتك عن قريب لانه كتاب
جميل مفيد ، لا يجوز لى ان اكتب اكثر من هذا
لانى اعرف كثرة مشاغل حضرتك و ما حثنى على
تسطير هذه الكلمات الا اشتياقى الى مجلسكم السامى
و كثرة تشكرى على الايادى التى لحضرتك علىّ
لا سيما تشريفكم منزلى بحضوركم المبارك فى
الصيف الماضى و كلنا منتظرون ان تشرفونا
مرة ثانية ان شاء الله ، و فى الختام يا استاذى
المكرم تقبل منى غاية الاحترام و باهر السلام
الداعى لبقاء وجودكم الشريف

ادوارد براون

Edward G. Browne

فهرس لموضوعات الكتاب

صفحة

الإهداء ٧

تصدير ٩

رسالة إلى المؤلف من أستاذه ١٥

الباب الأول

سيرة محمد عبده

الفصل الأول : محمد عبده فى شبابه ... ... ١٩ — ٤٣

الفصل الثانى : محمد عبده منذ أوبته من النفى ... ... ٣٥ — ٤٢

الفصل الثالث : شخصية محمد عبده ... ... ٤٣ — ٥٠

الباب الثانى

فلسفة الأستاذ الإمام

الفصل الأول : محمد عبده الفيلسوف ... ... ٥٣ — ٦٤

الفصل الثانى : محمد عبده والمنطق ... ... ٦٥ — ٧٧

الفصل الثالث : محمد عبده الناقد ... ... ٧٨ — ٨٩

الفصل الرابع : نظرية الحرية... ... ... ٩٠ — ١٠٩

الفصل الخامس : نظرية الخير ... ... ١١٠ — ١١٩

صفحة

الفصل السادس : فلسفة الاجتماع ... ... ١٢٠ — ١٣٣

الفصل السابع : فلسفة تاريخ الدين ... ... ١٣٤ — ١٣٧

الباب الثالث

مذهب الإمام فى الإصلاح

الفصل الأول : الإصلاح الأخلاقى ... ... ١٤١ — ١٤٦

الفصل الثانى : تفسير القرآن ... ... ١٤٧ — ١٦١

الفصل الثالث : الدفاع عن الإسلام ... ... ١٦٢ — ١٧١

الفصل الرابع : موقف الإسلام من الصوفية ... ... ١٧٢ — ١٨١

الفصل الخامس: الإمام وإصلاح الأزهر ... ... ١٨٢ — ١٨٧

الفصل السادس: موقف الإمام من السياسة ... ... ١٨٨ — ١٩٧

الفصل السابع : الإمام وتعدد الزوجات ... ... ١٩٨ — ٢٠٢

الباب الرابع

أشعة الأستاذ الإمام

الفصل الأول : مدرسة الإمام فى مصر ... ... ٢٠٥ — ٢١٨

الفصل الثانى : مدرسة الإمام فى العالم الإسلامى ... ... ٢١٩ — ٢٢٨

خاتمة ... ... ٢٢٩ — ٢٣٦

من مأثورات الأستاذ الإمام

١ — إيقاظ الوعى لمقاومة الاستعمار ٢٣٩

٢ — خائن الوطن ٢٤١

صفحة

٣ — اتركونا وشأننا ٢٤٢
٤ — أسطورة محمد على ٢٤٣
٥ — فتوى للأستاذ الإمام ٢٤٨
٦ — « وصية سياسية » ٢٤٨
٧ — الصور والتماثيل فى نظر الإسلام ٢٥٤
٨ — إلى تولستوى... ... ... ٢٥٦

المراجـــع

١ — مؤلفات محمد عبده ٢٦١
٢ — مراجع عن سيرة محمد عبده ٢٦٥
٣ — مراجع عن أفـكار محمد عبده ٢٦٨
٤ — مراجع أخرى لحياة محمد عبـده وأفكاره ٢٧١

الـكشاف

أسماء الأعلام... .. .. ٢٧٥

وثائق

١ — صورة من خط الأستاذ الإمام ٢٨١
٢ — شهادة « العالمية » ٢٨٢
٣ — رسالة المستشرق « براون » إلى الأستاذ الإمام ... ٢٨٣

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٥٥